Ростислав Станков

ИСИХАЗМЪТ, СТИЛЪТ „ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС" И ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА РЕФОРМА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Ростислав Станков

ИСИХАЗМЪТ, СТИЛЪТ „ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС" И ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА РЕФОРМА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

ХЕРОН ПРЕС . СОФИЯ · 1999

ИСИХАЗМЪТ, СТИЛЪТ "ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС" И ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА РЕФОРМА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Текст © Ростислав Станков, 1999
Издание © Херон Прес, 1999
BG-1504 Sofia, 18 Oborischte str., E-mail: heron_press@ibm.net
ISBN 954-580-069-0

***

СЪДЪРЖАНИЕ

1. УВОД 5
2. ИСИХАЗМЪТ И РЕВИЗИЯТА НА БОГУСЛУЖЕБНИТЕ КНИГИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XIV в. 10
3. ИСИХАЗМЪТ И СТИЛЪТ "ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС" 14
4. ИЗТОЧНИЦИТЕ ЗА ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА РЕФОРМА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ 30
5. МИТОЛОГИЧНОТО В СРЕДНОВЕКОВНАТА БЪЛГАРСКА КУЛТУРА 51
6. БЪЛГАРСКИЯТ КНИЖОВЕН ЕЗИК ПРЕЗ XIV в. 57
7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ 65

ЛИТЕРАТУРА 67

1
УВОД

На IV конгрес на славистите в Москва през 1958 г. Д.С. Лихачов свързва развитието на тържествения риторичен стил, известен като "плетение словес"[1], с доктрината на исихазма. Тази взаимовръзка е формулирана от Д.С. Лихачов по следния начин:

1) "Исихасты видели в слове сущность обозначаемого им явления, в имени божьем – самого бога. Поэтому слово, *обозначающее* священное явление, с точки зрения исихастов, так же священно, как и само явление. Это учение о *языке и слове* было распространено Евфимием и его учениками на всю письменность" (1958, 22 = 1986, 22; курсивът наш – Р.С.);

2) "*Слово*, по этому учению, было сущностью явлений... Познать явление – значит выразить его словом, назвать" (1958, 23 = 1986, 23);

3) "Плетение словес" основано на внимательнейшем отношении к слову: к его звуковой стороне (аллитерации, ассонансы и т.п.), к *этимологии слова* (сочетания однокорневых слов, этимологически одинаковые сочетания и т.п.), к тонкостям его семантики (сочетания синонимические, тавтологические и пр.), на любви к словесным новообразованиям, составным словам, калькам с греческого и пр." (1958, 24 = 1986, 23-24; курсивът наш – Р.С.);

4) "Учение исихастов о слове, молчании, божественном свете и имени божьем имело, как известно, неоплатонические корни. По Проклу, имя – энергия сущности, отождествляющая факт и смысл и его выражение. "Неизрекаемое молчание" – исходное начало диалектики слова" (Лихачов 1958, 23 = 1986, 23);

5) "Безмолвие" исихастов было связано с обостренным чувством слова, с сознанием особой таинственной силы слова и необходимости точного выражения в слове сущности явления, с учением о творческой способности слова" (Лихачов 1958, 47 = 1986, 41 = 1987, 124)[2];

---

[1] Терминът "плетение словес" не е нов. Още В.О. Ключевски (1871, 93) посочва, че Епифаний Премъдри сполучливо е нарекъл своя стил "плетение словес" (вж. също стр. 111 и Зубов 1953). Д.С. Лихачов е първият изследовател, тясно свързал доктрината на исихазма с появата на "плетение словес" на славянска почва. Според Д.С. Лихачов Евтимий е първият славянски писател, използувал и развил новия стил в произведенията си.

[2] В противовес на Аеций и Евномий, които смятали, че щом знаем името, знаем и същността, Василий Велики казва, че няма такова име, което да обхване цялата същност на

6) "... тема бессилия словом выразить до конца божественную сущность становится темой бессилия слова вообще. Вот почему "плетение словес" достигает особой напряженности в похвалах святым" (Лихачов 1987, 126);

7) "Поиски слова, поиски точного выражения в произведениях конца XIV-XV в. еще не являются поисками конкретности. Они отражают стремление к лучшему выражению абстрактности, чрезвычайно усложнившейся благодаря развитию эмоциональности. Это поиски словесного материала, но материала уже готового. Авторы ищут устойчивых словосочетаний, формул, цитат из священного писания. Они придают письменности, искусству слова исключительное значение" (пак там, 126).

1.1. Тезисът на Д.С. Лихачов за зависимостта на "плетение словес" от исихазма в една или друга степен беше приет от редица учени и стана концептуална основа за много изследвания върху развитието на агиографския жанр в *Slavia Orthodoxa* през периода XIV-XV в. (Русев 1974, 1983; Динеков 1980, особено 17-18, 1987, 1988; Станчев 1982а, 9-10, 1982б, 246-248; Пикио 1976, 1993, 531-559[3]; Пикио, Голдблат 1985, 319; Петканова 1987, 48-152; Мулич 1968; Куев, Петков 1986, 36; Вигзел 1984; Уайт 1976; Бирнбаум 1984 и др.). Отделни изследователи заемат междинна позиция, подчертавайки и новаторската роля на Евтимий в българската агиографска традиция, от една страна, и влиянието на предхождащата византийска традиция, от друга страна, и по-специално на Симеон Метафраст (Иванова 1971, 222-223, 1977, 1981, 1986, 1990, 1991)[4]. Последното е отбелязано още от К.Ф. Радченко (1898, 248)[5]. Други автори напълно отхвърлят връзката между исихазма и стила "плетение словес" (Йовин 1977, 201; Бьортнес 1985; Кич 1976, 28-29;

нещата: Διὰ τοῦτο προσπλέκεται τῷ ῥήματι τῆς ἐπίνοιας, ὡς οὐδὲν σημαίνοντι τὸ παράπαν; ἄρ' οὐδὲν πανταπάσι σημαίνει τὸ ὄνομα τοῦτο (Adversus Eunomium I, 5; 6, PG, t.29.521A). От своя страна Климент Александрийски казва, че Един, Благо, Ум, Самосъществуващо, Отец, Бог, Господ, Творец не са имена на Бога в собствения смисъл, а названия, породени от човешката мисъл: Κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως· καλοῦντες ἤτοι ἕν, ἢ τἀγαθὸν, ἢ νοῦν, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, ἢ Πατέρα, ἢ Θεὸν, ἢ Δημιουργὸν, ἢ Κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόματι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τοῦτοις· οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἁθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως (Stromatum V, 12, PG, t.9, 121). Мистицизмът на източното християнство означава "съзнание за неадекватността на човешкия интелект и на човешкия език да изразят пълнотата на истината и постоянното балансиране на положителните богословски твърдения за Бога с коректива на апофатическото богословие" (Майендорф 1995, 26). Забележително е, че, коментирайки Еклисиаст 3:7 – "време да мълчиш, и време да говориш", Григорий Нисийски казва: Οὐκοῦν καιρὸς τοῦ ταῦτα σιγᾷν· κρείττων γὰρ ἐν τούτοις ἡ σιωπή. Καιρὸς δὲ τοῦ λαλεῖν, δι' ὧν ὁ βίος ἡμῶν πρὸς ἀρετὴν ἐπιδίδωσιν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν Ἀμήν. (PG t.44, 732D) – "Когато се говори за Бога, за Неговата същност, тогава е време да се мълчи".

[3]Кр. Станчев и Р. Пикио обаче отхвърлят, и с основание, концепцията на Д.С. Лихачов за източноевропейския "предренесанс".

[4]"Патриарх Евтимий пренася на славянска почва достиженията на своите съвременници – византийските исихасти, които творят според кодифицирания модел на Симеон Метафраст (X в.)" (Иванова 1990, 254); "Литературният стил на Евтимий Търновски акцентира върху словесната орнаментация и отразява една особеност на цялата книжнина на XIV в." (пак там, 255; вж. също Иванова 1977, 92).

[5]Вж. също Кенанов 1985, 1992а, 1992б.

Ебер 1992, 228-276)[6].

1.2. Отношението "слово" – "исихазъм"[7], така както го разбира Д.С. Лихачов, намери отражение и в някои езиковедски изследвания, утвърж-

[6]"No serious scholar of the Second South Slavic Influence would insist that either the orthographic reforms or the style called 'pletenie sloves' was created *ex novo* by Patriarch Euthymius and the Hesychasts" (Йовин 1977, 201; цитирано по Ебер 1992); "There is nothing inherently mystical in this rhetorical mode of expressions ("плетение словес"), and the attempt to identify Epiphanius' pletenie sloves (of 'word-weaving') with Hesychast theology is contradicted by the writings of the great Hesychast mystic Symeon the New Theologian (949-1022) and by those of his successor Gregory Palamas, the leader of the Hesychast revival in the fourteenth century" (Бъортнес 1985, 84; цитирано по Ебер 1992).

[7]Срв. "According to the Hesychastic attitude to the language, an attitude clearly inspired by the Neoplatonic tradition, the sens of the word was contained in the words itself that is, in the combination of sounds and graphic signs which made up the word (either spoken or written)" (Йовин 1977, 191; цитирано по Ебер 1992). Срв. предходните цитати от същата студия на Д.С. Лихачов. Позоваването на Прокъл и неоплатониците в случая едва ли е от голяма полза, тъй като през целия период на своето съществуване християнска Византия официално осъжда "външната мъдрост" на елинските философи и се стреми да елиминира тяхното влияние в православната доктрина (Лосев 1993б, 860-904). Това мнение се поддържа и от Й. Майендорф: "От Григорий Назиански през IV в. до Григорий Палама през XIV в. всички представители на православната традиция изразяват убеждението, че ересите се основават на безкритичното абсорбиране на езическа гръцка философия в християнската мисъл" (1995, 36-37). В позицията на исихастите се сблъскват антиномията на същността и енергията с антиномията на Божията енергия и тварното битие: "Имя *Бог*, говорили они (исихастите – Р.С.), должно быть прилагаемо не только к сущности Божией, но и к Его энергиям. Всякая энергия и все энергии вместе суть сам Бог, хотя Бог и не есть Его энергия, ни какая-нибудь одна, ни все взятые вместе... Существо – нераздельно, непознаваемо, нерасчленимо; энергии раздельны, расчленяемы, сообщимы. Существо как таковое - не-энергийно, не проявляется, не сообщается; существо как данное в своих энергиях энергийно проявляется, сообщается. Существо Божие есть Бог сам; энергия существа неотделима от самого существа; след., энергия Божия есть сам Бог. Но, с другой стороны, Бог сам в себе отличен от своих энергий; и, значит, Бог не есть Его энергия" (Лосев 1993б, 866). Ще приведем още един цитат от А.Ф. Лосев, където е подчертана принципната разлика между паламитите и варлаамитите в схващането им за Божията същност: "Для паламитов самостоятельным бытием является неизреченная божественная сущность, являющая и выражающая себя в световых энергиях, в *слове*, в благодати, в *именах* (курсивът наш – Р.С.); для варлаамитов *принципиально* самостоятельна тоже неизреченная божественная сущность, *фактически* же самостоятельна только тварь, и проявление, энергия, имя Божие уже не есть сам Бог, но – тварь, так что Бог, оставаясь неявленным, превращается, таким образом, в абстрактное понятие" (Лосев 1993б, 874). От това следва, че за паламитите, за разлика от техните опоненти, *словото не подлежи на познание, то може да бъде само боговдъхновено*. Варлаам от една страна приема непознаваемостта на Бога посредством човешките чувства, от друга - смята, че са необходими мисловна дейност и занимания с наука, за да се общува с Бога, основавайки се на идеята, че Бог е истина, а истината иска разум (Майендорф 1995, 100-101, Лосев 1993б, 866). Според Григорий Палама "непосредственото богопознание е достъпно за всички, които са кръстени" (Майендорф 1995, 100), но: "Бог е напълно недостижим в своята същност... В "обожението" човек може да стане Бог само "по благодат" или "по енергия" (пак там, 102). Името като енергия на същността отразява едно митологично съзнание (по Лотман, Успенски). Връзката между словото ("плетение словес") и исихазма, постулирана от Д.С. Лихачов, представлява смесване на митологичното съзнание с дескриптивното съзнание: от една страна имаме позоваване на Прокъл и неоплатониците, оказали влияние върху формирането на християнското митологично съзнание, от друга – на съвременните лингвистични представи за словото и езика, влизащи в рамките на "мита за обективната наука" по думите на А.Ф. Лосев (за това по-подробно в 5.2.1., 5.2.2., 5.2.3., 5.2.4.). В изказванията на Д.С. Лихачов се преплитат творческата способност на словото (не е ясно дали се има предвид философската страна на въпроса), неговото безсилие по отношение на божествената същност, и търсенето на по-висока степен на абстрактност посредством *готов материал* – устойчиви словосъчетания, формули, цитати от Светото Писание. Последното едва ли е свидетелство за качество на стила "плетение словес". Още по-малко следва да се търсят предренесансови черти в исихазма (Лихачов 1987, 122-132): "Важно отметить, что сам исихазм в какой-то мере отступал от начал церковности в области мистической практики, тем не менее был тесно связан с тем явлением, которое итальянский исследователь Риккардо Пиккио назвал "возрождением православия" (с.132). Възраждането на православието е нещо доста по-различно от ренесансовия културен модел.

даващи постулата за архаизацията на книжовния език от страна на Евтимий:

"Евтимий трябва да бъде преценен като изключително явление в българския книжовен език – със своето тънко чувство за езика и с голямото си езиково майсторство. Може да се възрази,... че тези качества биха могли да се проявят и ако се черпи богатство от говоримия език, че не е необходима тази *специално дирена архаизация на езика*... За да си създаде такова отношение към езика, *да избягва така фанатично живия език на народа, на всекидневието*, да се стреми към такава съвършена езикова форма, *да приближи* така много *езика и особено лексиката* и синтаксиса към гръцкия причина са духът на епохата,... преклонението му пред исихазма, омразата му към ересите и еретиците. Като исихаст Евтимий се прекланя пред силата и красотата на словото" (Иванова-Мирчева 1974, 208-209, 1987а, 309; вж. също 1987б, 1987в, Василев 1980, Харалампиев 1990)[8].

1.2.1. Що се отнася до езиково-правописната реформа на Патриарх Евтимий, то тя не буди съмнение у изследователите, като изключим И. Талев (1973, 1991), чиято позиция поне засега си остава изолирана.

1.3. Ако направим опит да се абстрахираме от съществуващите подробности и някои различия в изследователската практика, за епохата на XIV в. ще се получи приблизително следната картина:

1) Исихазмът е в основата на осъществената през XIV в. в България ревизия на богослужебните книги;

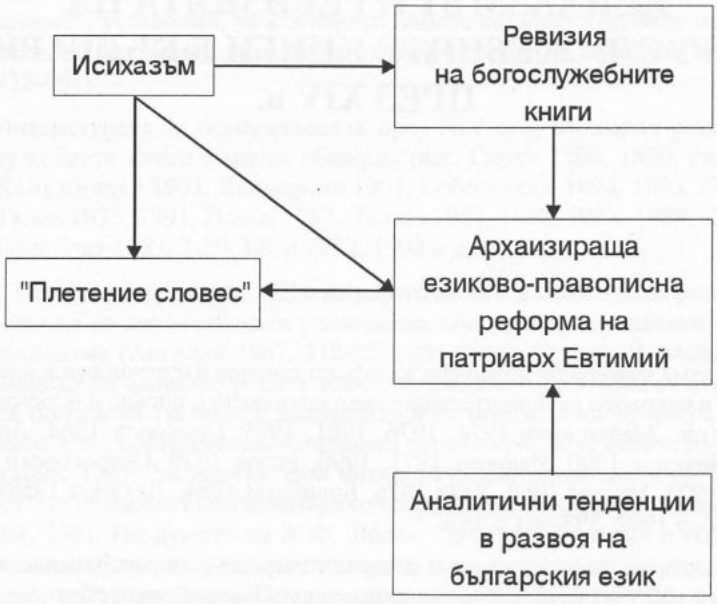
2) Исихазмът има пряко отношение към появата на тържествения риторичен стил "плетение словес";

3) Стилът "плетение словес" – отражение на архаизиращата езиково-правописна реформа на Патриарх Евтимий, мотивирана както от исихазма и необходимостта от ревизия на богослужебните книги, така и от аналитичните тенденции в развоя на българския език.

Тук внимание заслужава схващането на А.Ф. Лосев, че не науката, икономиката, църквата, политиката или изкуството управляват историята, а митологията, която съвместява в личността различни варианти на стремежа ѝ към вечното и преходното (Гоготишвили 1993б, 934). Желанието за освобождаване от митологията е утопично; преходът от неосъзнатата митологичност на съзнанието към осъзнатата степен може да бъде за човека истинско благо; човек трябва да се стреми към съзнателно овладяване на митологичните сили (пак там, 934-935). Последното, според нас, се доближава до схващането на Лотман, Успенски за понятието "дескриптивно съзнание". (вж. също тук бел. 3:1).

[8] Веднага бие на очи противоречието между "съзнателно дирената архаизация" и "приближаването" на езика към гръцкия. Теорията за архаизацията на езика от Евтимий се обосновава с аналитичните тенденции в развоя на българския език, като застъпниците на тази теория често се позовават на К. Мирчев (1978, 62-63).

1.3.1. Схематично това би могло да бъде представено така:


Исихазъм
Ревизия на богослужебните книги
"Плетение словес"
Архаизираща езиково-правописна реформа на патриарх Евтимий
Аналитични тенденции в развоя на българския език

1.4. Целта на настоящето изследване е проверка на коректността на връзките между отделните звена в така представената схема, което ще потвърди или опровергае коректността на самата схема.

2
ИСИХАЗМЪТ И РЕВИЗИЯТА НА БОГУСЛУЖЕБНИТЕ КНИГИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ XIV в.

За исихазма като религиозно-философско течение в източноправославната църква и неговото разпространение сред славяните е писано изключително много (вж. Майендорф 1974, 1976, 1981, 1995; Прохоров 1968, Ангелов 1967, Янакиев 1990, Иванова 1971, 1990, Розов 1929, Острогорски 1931, Кочев 1973, Мулич 1968, Уайт 1976, Бирнбаум 1984, Лихачов 1958=1986, 1987, Ебер 1992, 393-461 и др.).

2.1. Смята се, че исихазмът е получил широко разпространение в България през XIV в., като най-често се посочват Парорийската обител и Килифаревския манастир. Следва да се отбележи, че съчиненията на Григорий Палама, обосновал теоретически учението на Григорий Синаит, са слабо разпространени в България (Иванова 1971, Ебер 1992, 424-434)[1]. Й. Майендорф предполага, че сред славяните влиянието на Григорий Синаит е много по-съществено от това на Григорий Палама (1982, 131; цитирано по Ебер 1992). След подробен, почти изчерпателен, преглед на литературата по въпроса М.Ебер (1992, 433) стига до заключението, че в *Slavia Orthodoxa* се разпространяват следните форми на исихазма:

1) продължение на раннохристиянската исихастка традиция;

2) атонската исихастка традиция, възродена и обновена от Григорий Синаит.

Влиянието на Григорий Палама не може да се сравнява с това на Григорий Синаит: "This is not to suggest that Palamas could not have had a place in highly sophisticated exegeses among the educated elite of Slavic lands, but to suggest an influence of Palamas on the common level of monastic practice equal to or even approaching of Gregory the Sinaite is so far groundless" (Ебер1992, 433)[2]. Не е много ясно в каква степен се е разпространил исихазмът в Ру-

[1]"Нашите книжовници подбират произведения с информативен характер, излагащи сбито идеите на варлаамитството и тяхното кратко опровержение... Тънкостите в богословските определения на Палама, неговите сложни построения върху божествената същност и божествената енергия, са намерили по-слабо отражение в преводната ни литература" (Иванова 1971, 213); "...the evidents points to a relatively small knowledge of Palamas' writings based on extant copies of Slavonic translations" (Ебер 1992, 424).

[2]За ролята на Григорий Синаит свидетелствува и фактът, че котаго той отива на Атон, успява да намери само трима монаси, упражняващи се в съзерцание (Прохоров 1968, 87, бел.

сия. Й.Бьортнес след обстоен анализ на Житието на Стефан Пермски от Епифаний Премъдри, смятан за последовател на "исихасткия" стил "плетение словес", установил, че в житието липсва какъвто и да било намек за доктрината на исихазма[3], за разлика от творчеството на Евтимий (вж. Ебер 1992, 435-461).

2.2. Литературата за осъществената през XIV в. в България ревизия на богослужебните книги е много обширна (вж. Сирку 1898, 1890, Радченко 1898, Калужняцки 1901, Яцимирски 1904, Соболевски 1894, 1903, Лихачов 1958, Талев 1973, 1991, Попов 1987, Чешко 1981, 1982, 1983, 1988, Славова 1990, Голдблат 1987, 3-39, Ебер 1992, 1993 и др.).

2.2.1. Исихазмът в края на XIII и началото на XIV в. може да се разглежда като реакция на византийската религиозна общност срещу настъплението на католицизма (Ангелов 1967, 218-223, 251-256)[4]. Според Й. Майендорф "завземането на императорската власт от Кантакузин в 1347 г. съвпада с пълната победа на Палама и исихастите и се смята за катастрофа от хуманистите, сред които антипаламитската партия привлича повечето си членове" (1995, 136); "за всички тези интелектуалци, проникнати от "гръцка мъдрост", паламизмът символизира отхвърлянето на светския хуманизъм" (пак там, 138). По думите на А.Ф. Лосев: "В лице Варлаама и Акиндина православная Церковь анафематствовала все надвигавшееся тогда Возрождение, которому предались все западные народы, вероятно, до конца своего существования, ибо, переставши быть возрожденцем западный человек перестанет быть западным" (1993б, 872). Подобна е и оценката на Й. Майендорф, макар и отразяваща една по-близка до богословието гледна точка: "Победата на паламизма през XIV в. е победа на специфично християнски, богоцентричен хуманизъм, на който гръцката патристична традиция винаги е държала, срещу всички възгледи за човека, които го считат за автономно или "светско" същество" (1995, 103). Победата на паламизма не е случайна, въпреки опитите за примиряване на двете големи християнски общности през периода XIII-XIV в. (Майендорф 1995, 120-148), защото спорът за filioque не е просто спор за предлозите, както отбелязва А.Ф. Лосев (1993б, 873-904; вж. също Майендорф 1995, 121-124), а представлява противоречие между два различни мирогледа, между два различни свята, всеки от които развива свой тип култура. С други думи, спорът за

1). Впоследствие броят на неговите последователи значително се увеличава. Вж. Станков 1992, където не съвсем коректно е формулиран въпросът дали българската култура от този период е имала нужда от исихазма. По-скоро би следвало да се определи степента на разпространение на исихазма в България и каква е ролята му за развитието на българската култура през XIV в.

[3]"A reader expecting to find in the Life of Saint Stephen a reflection of Hesychast mysticism will be sadly disappointed. The recurring elements of Hesychast theology, such as the liberation of Christ and participation in him – none of these elements are to be found in Epiphanius' account... Epihanius never intended to represent his saintly hero as an embodiment of Hesychast mysticism" (Бьортнес 1985, 84; цитирано по Ебер 1992).

[4]Или по-точно срещу западната (Тома Аквински) интерпретация на Аристотел, Платон и неоплатониците (Пападопулу 1967, 78-172; цитирано по Кочев 1985, 286). Не случайно през 1368 г. в Константинопол е осъдено учението на Тома Аквински в лицето на Прохор Кидон (Кочев 1985, 286). Показателно е също, че доминиканците в Константинопол непрекъснато пишели срещу православието, опирайки се на съчинението на Тома Аквински Contra errores Graecorum (Пападопулу 1970, 73; цитирано по Кочев 1985, 287).

тварния/нетварния произход на Таворската светлина концентрира в себе си проблема за отъждествяването/различието на Божествената същност и енергия, чието решение е свързано с различните схващания на Запад и Изток за тринитарния догмат (Бояджиев 1997). Казаното се потвърждава от факта, че "византийците не са напълно наясно със сложните исторически условия, които довеждат до приемането на Филиокве на Запад" (Майендорф 1995, 121), заедно с това, че както византийците не са наясно със западнохристиянското богословие, така и на Запад не разбират православието: "Дискусиите между гърци и латинци се въртят около формули, които и двете страни използуват, всяка в абсолютно различен контекст" (пак там, 134). Решенията на съборите от 1341 и 1351 г. са несъвместими с латинското богословие, защото потвърждават "едно богословие на истинско "участие" на човека в Бога и следователно на реална разлика между "същност" и "енергия" в Бога" (Майендорф 1995, 134). По думите на Г. Бакалов – "християнството и по-специално неговото православно изповедание е смятано от византийците за отличителен белег на националното им самосъзнание, което може да се формулира с думите: грък съм, значи съм православен" (1994, 65). На друго място Г. Бакалов казва: "Исихастко-варлаамитският спор е последният плод на средновековното схващане за философията. В късновизантийския период се развиват елементите на европейското и източното докосване, чиято пресечна точка става именно споменатият спор" (1994, 405). В този конфликт между Изтока и Запада (вж. Майендорф 1976, 103-114) исихазмът, опиращ се изцяло на традицията, представлява стремеж за съхранение на православието (Бояджиев 1997, 76-77). Същото може да се каже и по отношение на така наречения Йерусалимски типик, въведен по това време в монашеската практика на православието без Русия, където това става по-късно (Мансветов 1882, 33). Замяната на Студийския типик с Йерусалимския в някаква степен се дължи и на това, че кръстоносците през 1204 г. разоряват Студийския манастир, поради което неговото влияние отслабнало. Със завладяването на Константинопол административният и духовният център на Византия се пренася в малоазийските територии, поради което контактите с Палестина се засилват. Това от своя страна води до голямо движение на монаси от Палестина във Византия, в резултат на което се разширява употребата на Йерусалимския типик (Пандурски 1957).

2.2.2. Във връзка с казаното ревизията на богослужебните книги в България може да се разглежда като стремеж за защита на православието, основната причина за която е преди всичко въвеждането на новия типик. Доколкото разпространението на исихазма в България съвпада с въвеждането на Йерусалимския типик, дотолкова може да се смята, че процесът на ревизиране е мотивиран в някаква степен и от исихазма, макар вече да беше посочено, че теологическата обосновка на исихазма като цяло е била по-слабо позната (вж. също Лазич 1986). В сръбските ръкописи, посочени от М. Лазич, липсват съчинения на Григорий Палама.

2.2.3. Когато се говори за ревизията на богослужебните книги в България през XIV в., обикновено се пренебрегват чисто езиковите причини, които биха могли да бъдат в основата на "борбата" за изчистване на свещените

книги от натрупани "грешки" в резултат на промените, настъпили в езика. Тези промени на определен етап в развоя на писмеността предизвикват стремеж да се изгладят различията между изговор и правопис (Сосюр 1992, 58-62). Тук трябва да се подчертае, че българската ръкописна традиция от онова време в сравнение с византийската е много млада и не така добре развита. По тази причина да се правят паралели между българското културно развитие през XIV в. и византийския палеологов ренесанс (вж. Попова 1978, 219-255) едва ли е уместно. (На езиковите въпроси ще бъде отделено специално внимание по-нататък.)

2.3. Като имаме предвид основната тенденция на епохата, можем да смятаме, че исихазмът като монашеска практика и теологическа доктрина[5] е оказал определено влияние върху процеса на ревизия на богослужебните книги в България през XIV в.

2.3.1. В една статия, излязла от печат наскоро, се прави опит да бъде обоснована доктриналната мотивация на реформата на патриарх Евтимий (Лукин 1997). Авторът убедително доказва сакралният характер на богослужебните книги, съдържащи Светото Писание. Същевременно не по-малко значение за Православието има и Светото Предание, тъй като свещените книги са били по-скоро техническо средство за запазване на първоначалното устно предание и предаване на Благовестието в едно общество, което използува писмеността и книгата като най-авторитетно средство за масова комуникация (Лукин 1997, 91). Освен това: "Боговдохновленность... не распространялась на язык и письменность священных книг, ибо их инспирация происходила на уровне более глубоком, нежели язык и письменность, которые, по учению свв. отцов, составляли предмет необходимости для одного только человека и задолго до возникновения Св.Писания были изобретены самим человеком, реализовавшим таким образом полученные им от Бога свободу воли и созидательную способность" (пак там, 93). Нещо повече: "после Константинопольского собора 1095 г., любая попытка фетишизировать священные книги отныне и впредь автоматически оказывалась вне пределов Православия, а лицо, такую попытку предпринявшее, подпадало анафеме, возглашенной неправомыслящим отцами Собора" (пак там, 97). Цитираното мнение е добре аргументирано, но то не дава обяснение на мотивите, подтикнали атонските книжовници и патриарх Евтимий да осъществят ревизията на богослужебната книжнина, която П. Лукин приема безусловно (1997, 80). Единственото обяснение си остава връзката с Йерусалимския типик (пак там).

[5]В България е било познато словото на Палама срещу "латинците", което е много показателно.

3
ИСИХАЗМЪТ И СТИЛЪТ "ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС"

Да разгледаме отношението между исихазма и така наречения стил "плетение словес", постулирано от Д.С. Лихачов. Според него новият тържествено-риторичен стил се гради на "внимательнейшем отношении к слову" (3), което означава приписване на исихазма интерес към светското знание[1]. Последното представлява едно от сериозните различия между Вар-

[1]Тук ще отворим една скоба, за да кажем няколко думи за така наречението "имеславие", зародило се сред руските монаси на Атон в началото на века и подкрепено от някои руски философи, в това число и от А.Ф. Лосев. Предшественици на имеславието, според него, са исихастите: "православный опыт опровергает и *имяборцев*: если какое-нибудь общение с Богом возможно, то Бог как-нибудь именуем, и тогда имена Божии не суть просто звуки, но – сила и умное проявление Божие; если имена – только звуки, то, как и в случае с иконами, почитаемыми как идолы, или как в случае с Фаворским Светом, почитаемым как тварь, подобное имяборчество ведет к позитивизму и безбожию... Нельзя с православной (как, впрочем, и вообще с религиозной и даже вообще с реально жизненной) точки зрения сказать, что имена суть только мертвые звуки. Имя вещи есть ее смысловая сила, а Имя Божие есть сила и энергия Божия" (Лосев 1993б, 900; срв. този извод на А.Ф. Лосев с цитираната в бел. 6 позиция на исихастите – Лосев 1993, 866). "Опора Лосева на эту традицию (на исихастите – Р.С.) станет совершенно очевидной, если мы сравним с этим изложением основ паламитского энергитизма (има се предвид цитатът от стр. 866 – Р.С.) те религиозно-философские тезисы *имяславия*, которые были сформулированы самим Лосевым в одном из его писем (от 30 января 1923 года) к Флоренскому: "Энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог... Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам – не имя" (Гоготишвили 1993а, 910); "человеческая языковая деятельность, которая неизбежно, конечно, наполнена субъективными моментами, тем не менее защищена от абсолютного релятивизма изначальным самоименующим языковым актом Первосущности. Это, конечно, не то имя и слово, которое мы произносим или слышим из чужих уст, это "*умное*" и "*сверхумное*" имя, доступное человеку лишь в результате мистического восхождения к Первосущности, т.е. в состоянии гипер-ноэтического экстаза. Это состояние безмолвно, внедискурсивно и внемыслительно в рационалистическом смысле, и само имя – в соответствии с таким его исихастким пониманием – тоже мыслится безмолвным, непроизносимым" (Гоготишвили 1993а, 913). Казано накратко, имеславието, породено от исихазма, изключва рационалния момент в словото (срв. Лихачов 1958, 24, цитиран в началото на настоящата студия). В същото време Руската Православна Църква приема хладно движението и през 1913 г. руският Синод осъжда имеславието (Гоготишвили 1993а, 909). Впоследствие някои от привържениците на движението биват оправдани, но за нас от по-голямо значение са възраженията на Синода срещу имеславието. В Синодалното послание от 18 май 1913 г. се казва: "Имя Божие есть только имя, а не сам Бог... Его свойство: название предмета, а не сам предмет..." (Гоготишвили 1993а, 909, бел 6). Виждаме, че възраженията на Руската Църква не излизат извън рамките на кападокийските Отци; парадоксалното е, че тя отхвърля едно движение, основаващо се на същите кападокийски Отци и исихастите. Все пак философията на името у Лосев е по-различна (тя не изключва понятията Бог и религия, но А.Ф. Лосев въвежда във фундаменталната структура на битието не само Името, но самия процес на *именуването*, (Гоготишвили 1993а, 914-915; вж. също Лосев 1993а, 744-745): "В антиномической игре сущности и имени, когда обе эти сферы и раз навсегда различены и раз навсегда отождествлены, когда сущность исчезает в имени, чтобы тем самым себя утвердить, и когда имя тонет в сущности, чтобы тем самым себя проявить, в этой вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием и заключается последняя тайна именования.

лаам и Палама. Крайната цел на исихазма е духовно единение с Бога, постигане на тайнствата. Известно е, че исихазмът се е опирал в голяма степен на апофатическия богословски метод, развит от Псевдо-Дионисий Ареопагит[2]. Заслужава внимание оценката на В.В.Бичков за Гр. Палама: "Палама... в полемике со своими противниками из лагеря рационалистов и гуманистов, возложивших богословско-философские надежды на разум и логику,... утверждает *антиномизм* в качестве *главного принципа православного мышления*; то есть предпринимает еще одну (последнюю в византийской истории) попытку укрепления и утверждения самой сути православия перед угрозой латинского рационализма" (1994, 63; курсивът наш – Р.С.; срв. Лоски 1993, цитиран тук в бел. 3:2)[3].

3.1. В Θεοφάνης Гр. Палама пише: "Οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν αὐτῆς κατὰ τὸν νῦν αἰῶνα ἤ κατὰ τὸν μέλλοντα ὀνομαζόμενον, οὐδὲ λόγος ἐν ψυχῇ συνιαστάμενος ἤ διὰ γλώττης προσφερόμενος... οὐδὲ φαντασία ὅλως, εἰ μή τις φαίη τὴν ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν, ὡς πάντα ὅσα ἐστιν ἤ ὅλως λέγεται ὑπεροχικῶς ἀφαιρουμένην." (PG, t. 150, 937A) – "Няма име нито в тоя век, нито в бъдещия, за да я назовем (надсъщностната Божия природа – Р.С.); нито слово – открито с душата и изразено с езика,... няма образ, който да ни свидетелствува за нея освен съвършената непознаваемост, която ние изповядваме, отричайки всичко съществуващо и притежаващо име". С други думи на словото се отнема възможността да бъде средство за познание на Бога. Твърдението, че исихастите виждат в Името Божие Самия Бог, е невярно, а от богословска гледна точка просто е ерес (вж. тук бел. 1:7, 3:1, 3:2). Божието слово е недостъпно за непосветените, то се нуждае от тълкуване и разгадаване: "слово могло быть доступно ("явленно и постижно"), но истинный смысл слова по Слову ("неизреченно и таинственно") открывался лишь посвященным, его необходимо было разгадать" (Видмарович 1998, 55).

Наши повседневные судьбы именования суть только подобие" (Лосев 1993а, 880).

Мнението на Д.С. Лихачов, че "неизрекаемое молчание – исходное начало диалектики слова" (4) (вж. тук бел. 1:7), вероятно се основава на А.Ф. Лосев: "Вся эта логика мифа, или символа, возможна только благодаря *апофатическому моменту* в предметной сущности слова" (1993а, 695); "абсолютный апофатизм сущности есть условие всякого учения об имени (пак там, 875; вж. също 876-878).

Както се вижда схващането за възможностите на човешкото слово, изразено от Отците на Църквата, е по-различно от тълкуването на Д.С. Лихачов.

[2]Вж. Лоски 1993, 21: "обект на апофатическия път или мистическото богословие (защото така е озаглавено съчинението за метода на отрицанието) е абсолютно *непознаваемият Бог*"; "Бог... не е обект, защото тук става дума не за познание, а за единение. И така отрицателното богословие е път към мистическото съединение с Бога, Чиято природа остава непознаваема за нас" (пак там, 26); "...Апофатическият път не е интелектуална процедура" (пак там); "църковните догмати се възприемат от нашия ум като антиномии, които са толкова по-неразрешими, колкото по-възвишена тайна изразяват" (пак там, 29). Всъщност Гр. Палама се връща към изворите на православието. Кападокийските Отци от IV в., като отхвърлят "Евномиевото становище, че човешкият разум може да достигне самата същност на Бога,... твърдят, че Бог е абсолютно трансцендентен и изключват всякаква възможност Той да бъде идентифициран с някакво човешко понятие,... защото никоя човешка дума или мисъл не може да схване какво Бог *е*" (Майендорф 1995, 23). За разпространението на съчиненията на Дионисий Ареопагит в България вж. Станчев 1978.

[3]Западнохристиянската богословска мисъл в лицето на Тома Аквински се стреми да избегне антиномията между катафатическото (положителното) и апофатическото (отрицателното) богословие. Тома Аквински слива двата подхода в едно, като отрицателното богословие се превръща в коректив на положителното (Лоски 1993, 20; вж. също Жилсон, Бьонер 1994, 404-406).

3.1.1. Забележителни са думите на Н. Фрай: "Ловкостта, с която езикът ни праща за зелен хайвер, е заставила някои религиозни традиции да издигат в култ безмълвието до такава степен, че да се пишат хиляди книги, посветени на *абсолютната неспособност на думите да предадат автентичния опит*" (1993, 268; курсивът наш – Р.С.). Това напомня риторичните въпроси в агиографските творби на Евтимий и други писатели от епохата, изразяващи безсилието на авторите да опишат чрез слова делата на светеца. Р. Пикио смята, че риториката на мотива "как да те нарека, как да те окачествя?...", според исихасткия вариант на общото място за неизразимост, трябва да се разбира в смисъл на усилие и търсене на вдъхновена дума (1993, 552). Това е традиционният topos modestiae, чийто произход едва ли може да се свърже с исихазма, след като за православието по принцип е характерен апофатическият богословски метод, водещ до антиномии в разсъжденията на богословите (Лоски 1993)[4]. Добре известно е, че украсеният риторичен агиографски стил се появява във Византия през X в. и е свързан с името на Симеон Метафраст. Възприемането на този стил от Евтимий Търновски едва ли е уместно да се свърза с доктрината на исихазма[5]. Възможно е Евтимий да е бил запознат с творби от метафрастов тип. К. Иванова (1981) смята, че основен извор на Евтимиевото Похвално слово за Константин и Елена е едно житийно съчинение, включено в така наречените "Метафрастови чети-минеи" под дата 21 май и приписвано на Метфарст. Г. Михаила (1994) уточнява, че творбата е от анонимен автор и че неправилно се при-

[4]Вж. тук бел. 10, където е посочено, че в съчинението на Епифаний Премъдри няма и намек за доктрината на исихазма.

[5]За Симеон Метафраст вж.: Филарет 1882, 296, Крумбахер 1897, 178-185, 200-203, 238. Ето как Михаил Псел обяснява причините, поради които Симеон се заема с преработката на съществуващите жития в минейните събрания: "Одним казалось неприемлемым слишком сухое повествование, другие просто смеялись над рассказами, в которых не было ни стройной композиции, ни последовательности мысли; грубый слог неприятно резал ухо и вызывал скорее досаду, нежели доставлял удовольствие" (Попова 1975, 244). За метода на работа на Метафраст Михаил Псел казва така: "Симеон владел множеством способов построения фраз и в достаточной степени пользовался ими так, чтоб его могли слушать и ученые мужи, и простой люд. Он удовлетворял вкусы тех и других, ибо ритм и красоты его слога привлекали как образованного слушателя, так и непросвещенного. Тем и другим нравились его краткость и достоверность... При этом Симеон преследовал две цели: подражать первоначальному автору в построении повествования и наилучшим образом сохранить его поэтический образец. Симеон чрезвычайно был внимателен к древним образцам и не отступал от них, чтобы не показалось, что он создает нечто новое, не соответствующее этому образцу. Симеон переделывал только внешний вид сказания, не меняя материи, но выправляя погрешности в выражениях. Он не вводил новых мыслей, но изменял речевые обороты, и речь его, избегавшая неровностей и смешения тем повествования, не сбивалась и не расстраивалась" (пак там, 244). Дълго време описанието на Псел се е приемало като безспорно свидетелство, но вече има данни, че в отделни житийни произведения има в една или друга степен значителни отклонения от първоначалния образец (пак там, 245). Характерно за Метафраст се оказва премахването на дългите богословски разсъждения в уводните части на житията заедно с дългите заключения (Попова 1975, 245, Фрейберг 1978, 70). Донякъде можем да се съгласим с аналогията, която прави Д. Кенанов между Симеон Метафраст и Патриарх Евтимий (макар мащабите да са несъизмерими), но не можем да приемем, че дейността на последния български патриарх от Второто българско царство е изцяло вдъхновена от исихазма (Кенанов 1985, 27), тъй като за самия Метафраст не може да се каже, че е бил мотивиран от исихазма. Твърдението на Д. Кенанов, че "през XIV в. творчеството на Симеон Метафраст става опора на исихастите в борбата им срещу варлаамитството" (1985, 30), не е съвсем точно. Вече стана дума за това, че дейността на Метафраст е била свързана най-вече (въпреки изключенията) със стилистична, а не с идейна обработка на първоначалните образци. Това личи и от думите на Д. Кенанов: "Григорий Синаит в своите аскетически слова изпитва въздействието на Макариевите главизни (именно Макариевите! – Р.С.), претворени от Симеон Метафраст" (1985, 31).

писва на Метафраст. Така или иначе, това е потвърждение на мисълта, че една по-млада културна традиция изпитва влияние от страна на по-древната, като следва моделите на последната на известно разстояние във времето (Ерьомин 1963, 1966).

3.1.2. Изобилието на думи не е свидетелство за принципа, че да назовеш, значи да познаеш, както смята Д.С. Лихачов (2); по-скоро – обратното. Корените на украсения риторичен стил, освен в античната риторика, трябва да се търсят в спецификата на византийската гносеология, която се опитва на емоционално-естетическо равнище да премахне антиномията на трансцендентното и иманентното божествено битие (Бичков 1977, 33-34). От съществено значение в това отношение е системата от антиномии, развита от Псевдо-Дионисий Ареопагит, формулирал трите пътя на богопознанието:

1) катафатическият (положителният) води отгоре надолу и става все по-многословен, приближавайки се до земното, човешкото;

2) апофатическият (отрицателният) води отдолу нагоре към Бога; постепенно езикът става все по-слаб, докато накрая занемее съвсем;

3) символическият се намира по средата, той възприема понятия от сетивното и в преносен смисъл ги прилага към Бога.

Предимство има апофатическият път (Мистическо богословие гл. 3, PG, t. III, 1036-1040).

Антиномията на катафатическия и апофатическия път се премахва в символическия. Това е добре изразено във византийската култура, която изцяло е пропита от религиозна символика (Бичков 1977, 58-60).

Трите метода на богопознание имат важно значение за византийската религиозна практика, в която се оформят два пътя на богопознание и спасение:

1) мистичен (индивидуален) – път на самоусъвършенствуване и "свръхразумно" единение с Бога; осъществява се посредством интензивна психическа дейност на "познаващия" субект в посока на самовъзбуждане и самовнушение;

2) литургичен (колективен) – напълно противоположен на първия; всеки участник в богослужението, което според византинизма отразява реалното битие на вечния (извън времето) живот вътре в нашия преходен живот, "реално" се приобщава към това "свръхбитие", пребивава в него, без да напуска по-нисшето земно битие (Бичков 1977, 47).

Исихазмът е индивидуален метод за богопознание и спасение, връзката му с апофатическия път е пряка и много здрава. Така нареченият стил "плетение словес" концентрира в себе си възможностите на индивидуалния и колективния път, като в първия случай предизвиква "изразително мълчание", във втория, белязан от символиката на богослужението, която от своя страна снема антиномията на трансцендентното и иманентното божествено битие, – символни образи. Мистичните позовавания, за които говори Р. Пикио, са насочени и към индивида и към колектива.

Отношение към стила "плетение словес" има и възприетият във Византия алегорически екзегетичен метод, който "дава възможност да се интерпретират всички конкретни, променливи факти като символи на непроменливи реалности" (Майендорф 1995, 32); "алегорията е в съзвучие с елинската и най-вече платоническата нагласа към вечните неща, противостоящи на историческите факти" (пак там).

Каква е връзката между предпочитания от Псевдо-Дионисий Ареопагит апофатически път и използувания от него "пищен, риторично украсен, словообилен стил" (Денкова 1996, 20). В отговор можем само да приведем коментара на С.С. Аверинцев: "Только оспаривающие друг друга слова, только противоборствующие метафоры создают, так сказать, силовое поле, косвенно порождающее в уме читателя нужный смысл или нужный образ" (Аверинцев 1977, 139); "Слова должны усиливать друг друга интонационно и вытеснять друг друга содержательно и образно. Для этой цели Псевдо-Дионисию требуется очень, очень много слов" (пак там); "Но все дело в том, что "сверхзадача" этих слов – вовсе не в выговаривании, но в выразительном з а м о л к а н и и, во внушении читателю чувства выхода за слово" (пак там); "Перед нами парадокс словесной "бессловесности" и на редкость многоречивого "молчания"; но в известном смисле это и впрямь "бессловесность", и впрямь "молчание". Слова как бы уничтожаются в акте исполнения ими своей функции. Конечно, "молчание", которого ищет Псевдо-Дионисий, не может быть осуществлено в самом тексте; оно должно быть спровоцировано в другом месте – в уме читателя. Оно не дано, а загадано в "загадочных" словах, как п о с л е д н я я р а з г а д к а в с е х з а г а д о к и п о с л е д н е е и х о с м ы с л е н и е" (пак там, 139-140).

Връзката между неоплатонизма и "плетение словес" може да бъде само на формално равнище и опосредствена, доколкото Псевдо-Дионисий е бил повлиян в определена степен от неоплатонизма. Налага се да цитираме и мнението на С.С. Аверинцев по този въпрос: "4. Представление о слове, как субстанциальной смысловой вещи (не "вербум", но "логос"), стихийно присущее древнегреческой культуре в целом и сознательно выраженное в Диалоге Платона "Кратил" и в текстах Прокла Диадоха, оживает у такого славянского автора, как Константин Костенечки" (1978, 182). Това схващане на С.С. Аверинцев за Константин Костенечки се пренася върху цялата търновска книжовна школа в работите на Н. Кочев и П. Русев (Кочев 1980, Русев 1983, 35-36). Подробно "Сказанието" на Константин Костенечки ще бъде анализирано по-нататък. Подобна представа за думата у Костенечки може да бъде с известно усилие открита в 10 глава, където Константин Костенечки говори за естеството на гръцките думи, които само малцина знаят, но никой не ги променя, за да не промени естеството им:

> ѝ въ гр҃ьчьскы́и҃ бо҃ мнѡ́жїи, па̑ же мнѡжа́шїи гл҃и́ сѹ́ть и҃ны́же ма́ло ѡ҆бр҃та́ет се вѣ́дѹщїи҃. нь҃ не пр҃ѣлага́ют се ꙗ҆́ко да не ѿ҃ е҆́ства и҃зы́дѹ҆ть, та́коже̑ па́кы҃ ѝ прост҃е́ншїи. ѝ сїа̑ же лн҃ тьчїю, ѡ҆ и҃ны́же р҃ѣ́хѡ҃ ѿ҃ е҆́ства и҃зво́дн҃, (Куев, Петков 1986, л. 23а12-16, стр. 126);

това ни кара да смятаме, че и по отношение на "Сказанието" е уместно да употребим думата "стихийно", употребена от С.С. Аверинцев по отношение на елинизма. Срв. глави 10 и 31 в "Сказанието", където думата се схваща именно като "вербум". Връзката, която предполагат Д.С. Лихачов и С.С. Аверинцев ("да назовеш, значи да познаеш"), противоречи на същността на ареопагитиките, а те са били основополагащ фактор във византийското богословие и са били приемани като авторитетни и безспорни в България (Денкова 1991), макар пълният им превод да е бил направен едва през XIV в. Друг е въпросът за употребата на словото в средновековната книжнина, което много вярно е отбелязано от самия С.С. Аверинцев: "Да, средневековая культура вообще и византийская культура в частности не переставала лелеять слово, и притом украшенное, риторическое слово, слово, сказанное отнюдь не "в простоте", подчас больше, чем это было бы нам по вкусу" (1977, 56). Освен това: "слову придавалось такое же значение, какое придавалось вообще в оккультной практике всех времен и религий. В этом смысле силу слова, зависящую от его правильности, точности выбора, можно было бы сравнить с языческими заклинаниями, магическими формулами" (Видмарович 1998, 56-57).

3.1.2.1. Привърженик на идеята "да назовеш, значи да познаеш" е и Н. Кочев: "Като тръгва от постановката на въпроса, че познаваемостта на света се показва и осъществява посредством езика, К. Костенечки развива тезата за неделимостта на думата от същността на предмета. Той разглежда думата и нейната фонетична структура свързано и в зависимост от въпросите на познанието" (1980, 240); "За К. Костенечки връзката между същността на предмета и неговото познаване минава през отделната дума" (пак там, 242); "Теоретичните схващания за същността на Евтимиевата правописна реформа са построени в схемата: понятие (представа) – писмен знак – дума" (пак там); "К. Костенечки и изобщо исихастите се придържали към схващането на Аристотел за всеобщото словоупотребяване, което трябва да се спазва при обозначаване на предметите" (пак там, 244).

По същество Н. Кочев повтаря 4 тезис на С.С. Аверинцев, без обаче да подкрепи изводите си с цитати от Константин Костенечки. По този начин изводите на Н. Кочев губят почва под краката си, още повече, че са в разрез с основната идея на Сказанието на Костенечки. Авторът на Сказанието никъде не говори за познаваемост на света, за него има само една истина – Божието слово; освен това той няма ясна представа за фонетичната структура на думата като такава и навсякъде говори за правилната употреба на буквите в съгласие със Светото писание (вж. 4.2 и по-нататък). Ако в случая се имат предвид изказвания от рода на "ако преместиш само една буква, то променяш цялата дума" (Константин Костенечки, 7), не е трудно да се забележи, че не е необходимо да се познава формалната логика на Аристотел, за да се стигне до този очевиден извод. Тезата на Н. Кочев, че Константин Костенечки познава формалната логика на Аристотел и си служи с нея (1980, 241-241), не е защитена.

3.1.2.2. В агиографията се отделят две тенденции, които съответстват на повествувателното и мистичното равнища: "тенденции к точному изо-

бражению явлений действительности и тенденции к схематизированному, абстрактному показу подобных явлений" (Видмарович 1998, 60-61). Тук, макар и в скрита форма, се съдържа принципът "да назовеш – значи да познаеш". Повествователното ниво в агиографския текст не означава точно изображение на действителността, защото в средновековната книжнина действителността е по-нереална от трансцендентния свят, т.е. нереалният свят е по-реален от действителния (Лотман 1990а).

3.2. От предходните параграфи се вижда, че връзката между исихазма и стила "плетение словес", така както я разбират повечето изследователи, е съмнителна. За да хвърлим известна яснота върху този проблем, ще се спрем на различни мнения относно появата на славянска почва и характеристиките на "плетение словес", отразени в литературата.

3.2.1. Руските учени от края на XIX и началото на XX в. определят новия стил най-общо като витиеват, изкуствен, надут и претрупан (Ключевски 1871, 79, Петухов 1916, 114, Сперански 1921, 101). В центъра на вниманието са изразните средства: "Для "высокого" стиля XIV-XV вв. характерны трафаретные сочетания, привычный "этикет" выражений, повторяемость образов, сравнений, эпитетов, метафор и т.д." (Лихачов 1958, 29 = 1986, 28).

3.2.1.1. Броят и характерът на изразните средства у различните автори варира. Д. Чижевски предлага 9 риторични елемента, някои от които не могат изцяло да се свържат с риториката (например, сложните думи и причастията) (Чижевски 1970, 149-150; цитирано по Ебер 1992). Според С.Зенковски (1974, 23; цитирано по Ебер 1992) риторичните средства на стила наброяват 6, сред които са включени и архаичните форми. И. Талев (1973, 35-36, 44-57) изброява 16 основни елемента на стила "плетение словес". У М. Ебер (1992, 277-344) елементите на стила "плетение словес" са 17. Р. Пикио установява "различни видове изоколни структури, свързани с особени синтактични предназначения" (1993, 535).

3.2.2. Няма единно мнение по въпроса за това, кога възниква "плетение словес" на славянска почва. Докато Д.С. Лихачов го свързва с личността на Евтимий, М. Мулич се опитва да докаже, че въпросният стил се е появил в Сърбия поне сто години преди Евтимий (1968). Последното се поддържа и от Х. Бирнбаум (1972, 1984). Според М. Мулич Доментиан, автор на едно от житията на Стефан Неманя, е възприел отделни стилистически похвати от руския книжовник Иларион и е доразвил агиографския жанр. Най-ранният известен препис (т.нар. първа редакция – Молдован 1984) на Словото на Иларион е от средата на XV в. (No 591 от Московската синодална сбирка, сега в ГИМ, Москва). Малки откъси от Словото има в един руски ръкопис от втората половина на XIII в. (Своден каталог, No 388). Втората и третата редакция на Словото са известни по преписи от XV в. нататък (Молдован 1984, 20-25).

За влияние на Иларион върху Доментиан е писано и преди М. Мулич и след него (Петровски 1908, Кенанов 1994). М.П. Петровски посочва текстова близост между Доментиановото Житие на Стефан Неманя и Словото

на Иларион (1908, 109-121; пълният списък на общите места между двата текста вж. в Молдован 1984, 30). Според Д. Кенанов Доментиан заема дословно "текстови структури" от Словото на Иларион с по-малки или по-значителни допълнения (1994, 38; вж. също Петровски 1908, 113-114). Д. Кенанов прави следната съпоставка между Житието на Стефан Неманя от Доментиан и Словото на Иларион (1994, 37,38), което тук цитираме по изданието на А.М. Молдован.

Иларион	Доментиан
Тогда начатъ мракъ ндольскын	Тогда прѣльстьнын мракь
w на wходнтн. н зорѣ благовѣ	ндольскые льстн многобожна
рїа явншасѧ. тогда тма бѣсослꙋ	оть нась нечезе. н молитвамн
ганїа (вар. бѣсослоуженна) по	прѣподобьнаго отьца нашего
гыбе. н слово еѵ̀альское зємлю	по вьсемь отьчьствѣ его заре
нашю wсїа. капнца разрꙋшаа	благовѣрна явнше се, н капнш
хжсѧ. н црквы поставлаахжсѧ.	та раздроушнше се, н црькьвн
ндолн съкрꙋшаахжсѧ. н нконы	Христовы поставнше се, н ндо
стꙑ явлаахжсѧ. бѣсн пробѣгаа	лн съкроушнше се, н нконы све
хꙋ. крѣтъ грады сцаше.	тынхъ явнше се, бѣсн пробѣго
Пастоусн словесьнынхъ wвець	ше, н вьсечьстьнын крьсть Хрн
хвъ епнскопн. сташа прѣ стын	стовь вьсоу зємлю осветн, н
мъ wлтаремь. жертвꙋ бескверн	пастоусн словесьнынхь овьць
нꙋю възносаце попове н дїако	стада Христова, епнскопн н
нн. н весь клнросъ. оукрасншa	свештенницн, попове н днаконн,
н въ лѣпотж wдѣша стыа	попечнемь прѣподо
цркви. апльскаа трꙋба. н еѵ̀аль	бьнаго явнше се бескрьвьноую
скы громъ. всн грады wгласн.	жрьтвоу възносеше Христоу Бо
темїанъ бж въспꙋщаемь.	гоу, н вьсь клнрось свештенын
въздж wстн. манастырeве на	хь оукрасн се, н вь вельлѣпо
горѣ сташа. чернорнзьцн явн	тоу одѣваше се светые црькьвн
шасѧ. мꙋжн н жены. н малїн н	Христовы по пророчьствоу бого
велнцїн всн лю е нсполнеше	отьца Давнда: домоу твое
стыа цркви. въславншa глце.	моу подобаеть светынѧ Госпо
едннъ стъ. едннъ гь ісъ хс въ	дн вь дльготоу дьнни (Пс.92:5). Н
славꙋ бж wцж амннь. хс побѣ	апостольска троуба велегласьно
дн. хс wдолѣ хс възцрнсѧ. хс	вьстроубн, н иеваньгелнинскын
прославнсѧ. велнкъ есн гн н	громь вьсе отьчьство оглсн молн

чюдна дѣла твоа (Откр.15:3)
бже нашь слава тебѣ

твамн прѣподобьнааго, н на вьса
комь мѣстѣ тмнань Богоу прн
носнмь вьздоухь осветн, н мона
стнрнне сташе по вьсемоу отьчьст
воу прѣподобьнааго, моужне н
жены, малнн н велнцнн, оубознн н
богатнн, вьсн людне отьчьства
свеатаго нсплънише светые црькьвы
Христовы, пѣснь новоу Господевн
поюште н глаголюште:
ednнь светь, ednнь Господь
Нисоусь Христось въ славоу Богоу
Отьцоу амннь.Христось одолѣ,
Христось вьцарнсе, велен иесн
Господн, н чоудьна дѣла твоа
(Откр.15:3), Боже нашь, слава
Тебѣ

(Молдован 1984, 93-94) (Даничич 1865, 30-31)

Въпреки очевидното сходство между двата текста възникват някои въпроси.

Мотивът за добрия пастир се основава на Йоан 10:1, 14; 21:15, 16; Йез. 3:18, 20; 33:8. Отговорността пада и върху самите пастири, които, спасявайки грешниците, поднасят безкръвна жертва на Бога. Срв. у Презвитер Козма:

> W пастоусн словесныхъ w(ве)ць б(о)жїн (вар. словеснаго стада божїн овец) нже млеко н волнѫ взємлюще ѿ стада, а w овцахъ не пекоуще сѧ! Какъ ѿвѣтъ нмам датн на соудѣ б(о)жин? Кое слово въздамъ велнкомоу пастоухѫ пастоушьскѫ, рекшемоу прор(о)чскы оусты: "Аще ннзъходацаго в ровъ грѣховныи не нзвлечешн, кровн его ѿ рѫкы твоеа взыщѫ" (Йез. 3:18, 20; 33:8) – г(лаго)леть г(о)с(под)ь (Бегунов 1973,387); Рече к немѫ: "Пасн wвца моіа" (Йоан 21:16, 17) еже ес(ть) wбразъ еп(н)ск(о)пwмъ н попомъ (пак там, 348).

В Житието на Стефан Неманя Доментиан използува предимно думата пастырь (преброихме 13 употреби), само в цитирания пасаж се среща пастоухъ. Възможностите са три: 1) авторска употреба; 2) заемане от чужд текст; 3) по-късна интерполация. Явното предпочитане на пастырь от Доментиан прави третата възможност приемлива. В контекста на казаното любопитно е мнението на К.Ф. Радченко за сръбските жития от XIV в.: "в... которых текст лепится на текст, при чем эти тексты плохо или совсем не связаны между собою и с общим повествованием" (1898, 287). Втората възможност

допуска заемане от текст-посредник, особено ако обърнем внимание на сериозното разминаване в двата откъса: бескрьвьноую жертвоу у Доментиан и жертвѫ бесквернѫю у Иларион, което се обяснява с това, че Доментиан е ползувал втората редакция на Словото, където се чете: бескрьвьноу жрьтвоу (жертвоу бескровноую). Същото мнение споделя и А.М. Молдован (1984, 30). Същевременно във всички преписи на втората редакция е употребена думата пастырь. При това положение изглежда странно, че Доментиан не е използувал характерната за него дума пастырь. Що се отнася до първата възможност, трудно е да я приемем или отхвърлим, тъй като Житието на Стефан Неманя от Доментиан е издадено по един препис от XVI в. (Даничич 1865). Интересно е, че тази разлика от три века не смущава изследователите (срв. например Пикио 1993, 437-472, където се предлага известна предпазливост при анализ на Житието на Кирил, запазено в късни преписи).

Отъде идва самият термин "плетение словес"? Според О.В. Ключевски Епифаний сам е нарекъл своя стил така (вж. тук бел. 1:1). Очевидно се има предвид следния пасаж:

> но доколѣ не остану много глаголати? Доколѣ не оставлю похваленню слова? Доколѣ не престану предложенаго и продлъженаго хвалословна. Аще бо и многажды въсхотѣл бых нꙁъоставити бесѣду, но обаче любы его влечет ма на похваленїе и на плетенье словес (Стефан Пермский, 258; в СлРЯ XI-XVII 15, 90 – любое его).

Д. Фрайданк смята, че терминът "плетение словес" е свързан с гръцкото съчетание πλέκειν λόγον, което се среща у гръцките риторици (Фрайданк 1980). Според Й. Бьортнес терминът "плетение словес" е калка от гръцки, "found in the Slavonic translations of early Byzantine hymns, where it means "praise" (Бьортнес 1984, 312). Нито Д. Фрайданк, нито Й. Бьортнес посочват откъде точно правят такъв извод за произхода на термина. Речникът на Лидъл, Скот посочва, че изразът πλέκω λόγους се среща само у Еврипид и у Платон в диалога Малкият Хипий; в речника на патристичната гръцка литература подобно съчетание не е отбелязано (Лидъл, Скот II, 1415, Речник 1091). Ще оставим Еврипид настрана и ще се насочим към Малкият Хипий на Платон, където четем следното: ΙΠ. Ὦ Σώκρατες, ἀεὶ σύ τινας τοιούτους πλέκεις λόγους 369b (Платон 1985, 35) – "*Хипий.* Ти, Сократе, все едни такива неща заплиташ" (Платон 1979, 119). Както се вижда употребата на съчетанието съвсем не е положителна (да не забравяме, че Сократ е бил осъден на смърт заради своята способност да обърква събеседниците си, което довело до обвинението в безбожие и развращаване на атинската младеж). Интересуващият ни термин се среща в славянския превод на Хрониката на Георги Амартол и то с отрицателно значение:

> вѣцаваютъ бо ѣ напрасно разоумѣватн словесема плетенниа и таннъственна. и мало вѣцавающе. нмъ wдалатн къ протнвоуглцемъ. (Истрин I, 73, 8-9)

φασί γὰρ αὐτοὺς ὀξέως νοεῖν τάς τῶν λόγων πλοκάς τε καὶ κλοπὰς καὶ ἐπικρύψεις καὶ ὀλίγα φθεγγομένους νικᾶν τοὺς προσδιαλεγομένους (де Боор I, 80, 5-7).

В цитирания откъс става дума за варварите, които с малко думи успяват да победят многословните (сиреч измамните) елини. Съчетанието "плетение словес" се среща и в Слово за Петдесетница от Григорий Богослов:

Аще отрочища благовѣщьна поиметь старьцьма сътварѧеть н. сѫдню и недорастьша. послоушьствоуеть даннлъ. одолѣвъі въ ѣамѣ львомъ. аще рѫібара обращеть. оулавліаеть христѡсоу мнръ вьсь. словесньімъ плетеннімь събнраа. петра помани мн. и андрѣѫ. л. 369c 20 - л. 369d 15 (Будилович 1875, 280)

Ἐὰν μειράκιον εὐφυὲς λάβῃ, πρεσβυτέρου ποιεῖ κριτὴν καὶ παρ' ἡλικίαν. Μαρτυρεῖ Δανιὴλ, ὁ νικήσας ἐν λάκκῳ λέοντας. Ἐὰν ἁλείας εὕρῃ, σαγηνεύει Χριστῷ, κόσμον ὅλον τῇ τοῦ λόγου πλοκῇ συλλαμβάνοντας. Πέτρον λάβε μοι, καὶ Ἀνδρέαν, (PG t. 36, col. 448C).

В цитирания откъс се посочва силата на Св. Дух, който "улавя" рибаря за Христос в своите "словесни мрежи". Веднага следва указание за първите Христови ученици – Петър и Андрей. Срв. Мк 1:6, където Христос казва на първите си ученици, че ще ги направи ловци на човеци; срв. също Мт 16:11, където Исус предпазва учениците си от кваса фарисейски и садукейски, т.е. от лицемерното и нечисто слово. С други думи, Петър, рибарят, е уловен за Христос в мрежата на "словесното плетение", като му е показано истинното слово чрез противоположното – лъжливото. И в този случай нямаме основание да смятаме, че "плетение словес" трябва да се тълкува в положителен смисъл. Срв. същия мотив в Миней за октомври от 1096 г.:

боплетенъіа мрѣжа твонхъ словесъ простьръ дьрьжимъіа льстью просвѣщеннѣмь въ вѣрѣ оуловн. л. 66б,

θεοπλόκῳ σαγήνῃ; θεοπλόκους σαγήνας σου τῶν λόγων ἐφαπλώσας (Ягич 1886, 128, 19-20);

оумьрщваѥть сѧ дрѣвле зълодѣи внда моужьство ваю, стрпца како въ тѣлесн твьрдѣ, бесплътьнъін врагъ ѡмѣтаѥта плетеннѣмь словесъ ваю л. 98а,

ταῖς πλοκαῖς (Ягич 1886, 176).

Терминът "плетение словес" по-скоро следва да се свърже с πλοκή λόγον, отколкото с πλέκειν λόγον. Отрицателен смисъл се съдържа в гръцката дума πλοκή, която освен 'плетеница' означава и 'измама'. Отрицателно значение имат и някои славянски думи със същия корен: например, *плета интриги, сплетни, стихоплетец, сплетничать* 'клюкарствувам'. С такова значение думата плетение се среща у презвитер Козма: 'сплетни, измислици, лъжи' – Се сѫть владнх плетеньа ((Давидов 1976, 211). Можем да сметнем, че Епифаний дава характеристика на своята работа (именно работа, защото

значението на думата плетенье е в по-голяма степен глаголно, отколкото терминологично), но в тази самооценка има голяма доза самокритичност, тъй като в случая става дума за слабостта на човешката природа, която в безсилието си се опитва да възхвали достойнствата на светеца, стоящ над всяка възхвала. Затова определението, дадено в СлРЯ XI-XVII вв. (плетенне словесемъ (словесъ) 'искусное создание сложного словесного произведения'), не е съвсем точно, тъй като е изцяло положително. Двойственият характер на Епифаниевата самооценка отразява двойствения характер на човешката природа, която е била една преди грехопадението и се е променила след него, лишена вече от сила, с извратен разум и воля (Касирер 1996, 27). Мнението на Е. Касирер е по-близко до антропологичния дуализъм на човешката природа (опозиция на духовното и телесното), възприет на Запад от Августин. Източната патристика развива идеята за антропологичната цялостност, основана на представата за човека като сложносъставно творение, но надарено с единно отношение към Бога" (Хоружий 1997, 12-13). Идеята за двойствения характер на човешката природа, макар и изразена не така както на Запад, се среща и в Източната патристична литература. Според Григорий Нисийски след грехопадението човек не е загубил напълно Божия образ, отслабнали са само духовните му способности – умът и свободата (Цоневски 1986, 290, вж. За устройството на човека – PG, t. 44, col. 125-256, както и Жилсон, Бьонер 1994, 100-105). Максим Изповеник подчертава, че човешката воля е способна и на грях, защото спасението на човека зависи от неговата воля. Същевремено обаче грехът е винаги личен акт, никога акт на природата (Майендорф 1995, 183). Ето защо можем да се съгласим с Е. Касирер: "Човек не може да се довери на себе си и да чете вътре в себе си. Той е длъжен да мълчи и да се вслушва във висшия глас, гласа на истината" (1996, 27).

Категоричността, с която М. Мулич твърди, че самото "понятие" "плетение словес" било известно на сръбските книжовници преди възникването на така наречената търновска школа на патриарх Евтимий (1968, 142), предизвиква възражения, тъй като това "понятие" се среща в най-ранния превод на Хрониката на Георги Амартол, която не е преведена в Русия или Сърбия (вж. Станков 1994); то се среща също в 13-те слова на Григорий Богослов и в Миней за октомври от 1096 г., преведени в България. От друга страна риторическите фигури хомеотелевтон и хомеоптотон се срещат в изобилие в творчеството на Климент Охридски и в по-малка степен у Йоан Екзарх (Мулич 1995, 31). Посочените фигури са основна характеристика на стила на Епифаний Премъдри в неговото Житие на Стефан Пермски (Прохоров 1988, 217, 1995, 43), което също е в противоречие с мнението на М. Мулич, че "понятието" "плетение словес" не е било познато в България преди патриарх Евтимий. Като аргумент М. Мулич привежда думите на Данило в увода към Житието на Стефан Дечански: "Сиѣ бо елнка писана прѣдн и по снхъ не сплетеннемь вѣтнискынми словесн сьставнхомь сиѣ" (пак там). Цитатът може да бъде преведен приблизително така: "Всичко това, което беше писано преди и след това, съставихме (т.е. написахме) не посредством преплитане на витийски слова". Както отбелязва М. Мулич, думите на Данило са близки до тези на Епифаний Премъдри в увода към Житието на Стефан Пермски:

Н не научихсѧ ѹ философовъ... ни плетенна риторьска, ни вѣтнѣскыхъ глаголъ, [ни платоновыхъ, ни аристотелевыхъ бесѣдъ, не стажахъ, ни философѣ, ни хитрорѣчїа не навыкохъ]

(текстът в квадратните скоби се цитира по изданието: Стефан Пермский, 52).

Р. Пикио коментира тези думи по следния начин: "Не си служа с риториката, не съм изучил риториката плетение на красноречивите думи, нито речите на Платон, нито пък тези на Аристотел и съвсем не съм учил (непроста) нито философия, нито красноречие; моето единствено вдъхновение произтича от Бога посредством Свещените писания и в частност съобразно учението на Исай (50:4) и на Давид (Пс. 67:12). Намираме се пред явно осъждане на риториката и на езическото (или елинското) красноречие и едновременно пред явно изразена възхвала на вдъхновения от Бога книжовник в унисон с преди това изложения мотив посредством цитат от Василий Велики, от което следва, че целта на литературната изразност не е да убеждава с оръдието на подчиненото на разума слово, а да вълнува посредством мистични позовавания" (Пикио 1993, 548-549; вж. тук бел. 1:7, 3:1, 3:2 и 3.1.).

Отрицателното отношение към елинската философия се е запазило в Русия чак до края на XVII в. (Успенски 1988). Според Б.А. Успенски думите на Епифаний Премъдри са продиктувани от мотива за авторското самоунижение и се вписват в контекста на традиционните заявления на руските книжовници, че не са учили граматика, риторика, философия (пак там, 208). Нещо повече, коментирайки известното послание от началото на XVI в. на Филотей, обосновал доктрината "Москва – Трети Рим", Б.А. Успенски казва следното: "Слова Филофея (ѩз селскои человѣкъ. учился буквам, а еллинскых борзwстей не текох. а риторских астроном не читах. ни с мудрыми философы в бесѣдѣ не бывал, учюся книгам благодатнаго закона) как бы вписывается в данную традицию, и вместе с тем они ей полемически противопоставлены: в самом деле, у Филофея речь идет не столько о самоуничижении, сколько о *принципиальном отказе* от такого рода знаний – изучение гуманитарных наук поставлено здесь в контекст языческих умствований и признается делом сомнительным с религиозной точки зрения, "внешняя мудрость" противопоставляется чистоте православного учения" (Успенски 1988, 209). Посланието на Филотей е получило широк отзвук в Русия (пак там). Това отношение към античната гръцка философия е наследено от Византия (срв. анатема 5 на Събора в 1076-1077 г. срещу Йоан Итал, в която се казва, че античните гръцки философи са първите ересиарси, Майендорф 1995, 85). Срв. Григорий Палама:

Τὸ δ' ἔξω τὸν νοῦν οὐ τοῦ σωματικοῦ φρονήματος, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ σώματος ποιεῖν νοεροῖς θεάμασιν ἐντύχοι, τὴς Ἑλληνικῆς ἐστι πλάνης αὐτὸ τὸ κράτιστον, καὶ πάσης κακοδοξίας ῥίζα καὶ πηγή· δαιμόνων εὕρημα καὶ παίδευμα γεννητικὸν ἀνοίας, καὶ γέννημα τὴς ἀπονοίας (PG t.150, 1108C, De Hesychastis)

Поставлять же ум не вне телесного мудрования, а вне самого

тела, чтоб там он улучал умные созерцания, есть верх еллинского заблуждения, корень и источник их зломыслия, изобретение демонов, матерь невежества, дщерь бессмыслия (Добротолюбие V, 293)[6].

В Цамблаковото Похвално слово за Евтимий срещаме следния пасаж:

нѫ котwрыѧ похвалы слwвом прѣдставнм нже паче слова неправленїн вѣтїѫ любослwвныа млъчанїем въмѣсто слова добродѣтѣль похвалнтн наказавшомоу н самого естьства прѣвъзшедшомоу мѣры, н въсего внднѣнїемь въсхнщеннаго гwрнних н не ннако жже (нже) въ тѣлѣ оувѣрѣжща жнзнь, разѵѣ богослwвнаго ѧзыка оученїемь, емоуже н пѣвець плетѫ (плета) слово глаголааше: "Ѧзыкь мон тръсть кннжннка скоропнсца" (Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971, 116, 118).

Това е познатият мотив за скромността на средновековния автор и бедността на човешкото слово. А. Наумов тълкува този пасаж като триада: обикновена дума – съзидателно мълчание - Божие слово; "обикновената дума се въздига в йерархията на битията в зависимост от допира със светостта на описуемото" (Наумов 1984, 54). Все пак за православието Божественото си остава непостижима и неописуема тайна. Думите плетѫ (плета) слово се отнасят до Давид, самият Цамблак не "плете слово" за Евтимий, който, бидейки изкусен майстор на словото, е проповядвал да се възхвалява добродетелта с мълчание вместо със слово. Целта е, по думите на Р. Пикио, да се вълнува чрез мистични позовавания. Това може да бъде подкрепено с цитат от Григорий Синаит, който също се позовава на Пс. 44:2:

Ὥσπερ ὁ αἰσθητὸς ὀφθαλμὸς εἰς τὸ γράμμα ἀφορᾷ, καὶ ἐκ τοῦ γράμματος λαμβάνει τὰ αἰσθητὰ νοήματα, οὕτως ὁ νοῦς ὅταν καθαρθῇ, καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανέλθῃ ἀξίωμα, εἰς Θεὸν ὁρᾷ, καὶ ἐξ αὐτοῦ λαμβάνει τὰ θεῖα νοήματα· καὶ ἀντὶ μὲν βίβλου ἔχει τὸ πνεῦμα, ἀντὶ δὲ καλάμου, τὴν διάνοιαν καὶ τὴν γλῶσσαν· Ἡ γλῶσσά μου, φησὶ, κάλαμος τὸ φῶς δὲ, ἀντὶ μέλανος· ἐμβάπτων οὖν τὴν διάνοιαν ἐν τῷ φωτὶ, καὶ φῶς ἀποτελῶν, διαγράφει τοὺς λόγους ἐν πνεύματι ἐν τοῖς τῶν ἀκουόντων καθαραῖς καρδίας. Τότε γινώσκει τὸ εἰρημένον, πῶς ἔσοντα

[6]Въпреки така изразеното отрицателно становище, "външното" знание във Византия никога не е било пренебрегвано (вж. Кочев 1985). Опитите да се види някакъв "синхрон" в развоя на културния процес на Византия, Запада и България са лишени от каквито и да било основания и могат да съществуват само в декларативни изявления от рода на: "Развитието на българската култура след въстанието на Асеневци се влива в потока на културния процес на империята (Византия – Р.С.) и на Запада и има своето дученто и треченто в Търновската книжовна школа. Евтимиевите ученици и творчеството им поставят българската култура в синхрон с културния кипеж в империята и на Запад" (Кочев 1985, 290); в дейността на Търновската книжовна школа се открояват два основни момента: "единство по степен на развитие с империята и със Запада и, на второ място, чрез целенасочено верско разграничаване от Рим разработване на въпроси, които търновските книжовници поставят на полето на нецърковното знание, т.е. в рамките на една църковна проблематика се тръгва към разграничаване на научното от верското познание" (пак там, 291). Показателно е, че в подкрепа на тези разсъждения авторът не е посочил нито един конкретен факт; срв. предходната част на цитираната статия (стр.278-290), посветена на културното развитие на Византия и на Запада, която изобилствува от факти и цитирана литература.

οἱ πιστοὶ διδακτοὶ Θεῷ, καὶ πῶς διδάσκει, Θεὸς ἄνθρωπον γνῶσιν, κατὰ τὴν προφητείαν, ἐν πνεύματι. (PG t. 150, 145D-148A, Κεφαλαια)

ꙗкоже чювьствьное о҃кw на пиcма възиpаетъ, и҆ ѿ пиcмене пpиемлеть чювьствьнаа pазоумѣнїа· cице и҆ оу҆мъ е҆гда о҃чиcтит ca и҆ въ дpевнее възыдеть достоанїе на ва҃ зpить· и҆ ѿ него пpиемлеть бж҃тнаа pазоумѣнїа· и҆ въмѣcто оу҆бо книгъ, и҆мать дх҃ъ· въмѣcто же тpъcтн, cъмыcлъ и а҆зыкъ· твои pече тpъcть· cвѣт же въмѣcто чpънила· о҃кваша оу҆бо мыcль въ cвѣтѣ и҆ cвѣтъ и҆cпоущаа, напиcоуеть cловеca таиньcтвомъ дх҃омь, въ чиcтыи҃ cлышащи҃и҃ (No 1036, НБКМ, л.261а)

"Как чувственное око взирает на буквы, и из букв приемлет чувственные знания: так и ум, когда очистится и приидет в древнее достоинство, взирает на Бога, и от Него получает божественные разумения. Вместо книги имеет он Духа, вместо трости (пера) – мысль и язык [*язык мой*, говорит Псалом, *трость*. Пс. 44:2], вместо чернил – свет. Погружая мысль в свет и светом ее соделовая, начертывает он Духом словеса в чистых сердцах слушающих" (Добротолюбие V, 184-185).

В случая Григорий Синаит е използувал коментара на Василий Велики към Псалом 44 (PG, t. 29, 396). От посоченото се вижда, че словото според исихазма, както беше изтъкнато и по-преди, може да бъде само боговдъхновено.

3.2.2.1. Понякога един термин може да има хипнотизиращо въздействие върху изследователя, поради което той не забелязва, че неговите представи за една епоха не се покриват с представите на епохата за самата себе си. Всичко казано дотук навежда на мисълта, че така нареченият стил "плетение словес" съществува най-вече в изследователската практика, опитваща се да осмисли основните културни ценности на православното славянско Средновековие. Самото съчетание "плетение словес" представлява по-скоро "общо място" (топос), отколкото определение на някакъв тържествен риторичен стил (срв. цитираните по-горе откъси от Миней за октомври, Григорий Богослов, Хрониката на Георги Амартол; вероятно биха могли да се открият още подобни цитати). Показателно е също, че сред изследователите съществуват доста сериозни различия относно възникването на стила и броя на неговите характеристики.

3.2.3. Възниква въпросът за правомерността на самия термин. По всичко личи, че тя е съмнителна. От друга страна едва ли е възможно да бъде пренебрегната дългогодишната му традиция в научната литература. Затова при употребата на термина "плетение словес" трябва да си даваме сметка, че това понятие е свързано с явление, за което славянските книжовници от XIV и XV в. са имали по-различна от нас представа. Не трябва да се забравя също, че "плетение словес" е по-скоро топос, отколкото самоназвание на определен писателски стил. Интересна в това отношение е монографията

на М. Ебер (1992). Особеностите на така наречения стил "плетение словес" възхождат към античната риторика и се срещат у славянските автори от X в. нататък. Още Р. Ричардсън отбелязва, че разликата между най-ранния период и XIV в. е по-скоро количествена, отколкото качествена[7], а М. Ебер доразвива тази мисъл: "...the Euthimian and other high-style "word-weaving" texts of either Byzantine or Slavic origin are characterized not by the presence alone of such rhetorical features, but rather by their abundance use of such devices" (1992, 250). Дометафрастовата традиция не се отличава от постметафрастовата само в количественото използуване на риторични фигури: "The main difference between the two traditions, rather, lies in their *narrative structure*" (пак там, 259). Постметафрастовата традиция се характеризира с *преплитане на подтеми и риторични въпроси*: "the narrative structure of "weaving of subthemes" and the use fo rhetorical questions are the only features of life-writing that are specific to the post-Metaphrastic style. The other rhetorical devices listed above and examined in detail in the next chapter do appear in an abundance in the later post-Metaphrastic texts, but they are not exclusive to these texts. They all appear to some extent in the earlier, pre-Metaphrastic texts as well" (Ебер 1992, 265).

3.2.4. Категорично трябва да бъде отхвърлена тезата за непосредствено влияние на исихазма при възникването на така наречения стил "плетение словес", тъй като тържественият риторичен стил се дължи на литературната дейност на Симеон Метафраст през X в.: "but to claim that Euthymius, under the influence of Hesychasm, was responsible for a new style of writing within the hagiographic tradition runs contrary to the facts. There is nothing about the use of language or the structure of the *vitae* of Euthymius that can be called either new, innovative, or Hesychastic, despite many claims to the contrary that seek to forge an intimate tie between an ornamental style and the expression of Hesychast mysticism" (пак там, 269). Още К.Ф. Радченко отбелязва, че Евтимий пише частично под влиянието на Метафраст, частично под влиянието на Калист (1898, 259). Патриарх Калист обаче пише според каноните на Метафраст (Ебер 1992, 270). Единственото нещо, имащо отношение към исихазма в съчиненията на Евтимий, е тяхното съдържание (Ебер 1992, 273, 435-461).

3.2.5. От една страна твърдението за рационалистичен интерес на исихазма към словото влиза в противоречие със самата идеология на исихазма (в по-широк план - на православието), а от друга - развитието на агиографския жанр, наложено от Метафраст, не е свързано с исихазма. След подробния анализ на М. Ебер и противоречията в мненията на изследователите, демонстрирани в него, се налага изводът, че между исихазма и така наречения стил "плетение словес" няма пряка връзка.

[7] "The distinction is rather in degree than in kind" (Ричардсън 1969, 117; цитирано по Ебер 1992).

4
ИЗТОЧНИЦИТЕ ЗА ЕЗИКОВО-ПРАВОПИСНАТА РЕФОРМА НА ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Всеобщо е мнението, като изключим И. Талев (1973, 1991) и К. Кабакчиев (1997), че Евтимий е извършил езиково-правописна реформа в България през втората половина на XIV в.[1]

4.1. Това мнение се базира на два извора: Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак и Сказание за буквите на Константин Костенечки. Какво казват източниците? Григорий Цамблак:

> Которая сїа? Прѣпнсание б(о)ж(ь)ственыхъ книгъ wт еллаДскаго аѕыка на блъгарскын. Н да не кто, слышавь сїа гл(агол)аща ма, въѕнепщоуеть нас wт нстнны вънѣ нсхwДнтн, за еже книгамь блъгарскым мнwгымн лѣты старѣншнм н wт самыхъ началь кръщенїа аѕыка wного сѫщнм, нж н велнкаго въ с(ва)тыхъ сего, самыа тыа (вар. ѿтыа) оучнвша книгы, даже до д(ь)нїн нашнхъ достнгшаго. Вѣм сїе н аѕь нѣс(ть) ннако. нж прѣвїн прѣвwДнтеле, нлн за еже елленскаго аѕыка же н оученїа не въ конець вѣД(ѣ)тн, нлн н за еже своего аѕыка (н) дебелwстн слѡжнтн (вар. сложнтн), аже нѕДаша книгы, неслwжнн въ рѣчех навнша са н раѕоумѣнїн гръчьскыихъ писанїн несъгласны, дебелствwм же сваѕаны н не гладкы къ теченїѡ (вар. чтенїѡ) гл(аголь)номоу. Н тъкмо wт еже нменовати са бл(аго)ч(ь)стнвыих книгы крыаше са н нстнным догматwм съпротнвленїе. Тѣмже н мнwгы ересн wт снх пронѕыДwша. Аже въсѣ древнѣа втwрын съи ѕаконодавець оупраѕнивь, акоже нѣкыа б(о)гопнсанныа скрнжалн, съ высоты оумныж горы съшеД, н ржкама носа, нмнже н троуДн са, цр(ъ)квн прѣДас(ть) скровнще въ нстнж н(е)б(е)сное: въсѣ нова, въсѣ чьстна, ев(аг)г(е)лїоу съгласна, непоколѣбнма въ крѣпwстн дwгматwм, ако жнва вода бл(а)гочьстнвыих д(оу)шам, ако ножь еретнчьскым аѕыком, ако wгнь

[1] Дори М. Ебер, положил доста усилия да опровергае съществуващото мнение за тясна зависимост между появата на тържествения риторичен стил и доктрината на исихазма, е категоричен, че реформата на Евтимий е извън всякакво съмнение (1993).

тѣх лицѡм. Н въпїаше съ Павлом: "Древнѣа мнмондѡша, се быша въсѣ нова" (Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971, 166-168).

"Но с що [се занимаваше]? – С превеждане на божествените книги от гръцки на български език. И никой, който ме слуша да казвам това, да не мисли, че се отклонявам от истината, понеже българските книги са твърде стари поради многото си години и понеже съществуват още от самото начало на покръстването на народа, па и защото тъкмо тези книги е изучавал и този велик между светците [мъж], който достигна даже до наши дни. Това зная аз и иначе то не е. Но било защото първите преводачи не познавали в съвършенство езика и учението на гърците, било защото те си служели с груб език, издадените от тях книги бяха несходни по реч и несъгласни по смисъл с гръцките книги и груби и нестройни откъм израз. И те бяха наричани благочестиви книги. А в тях се криеха много грешки и бяха несъгласни с истинските догми. Като унищожи всички стари книги, този нов законодател, носейки [новите] с ръцете, с които се труди, слезе от върха на планината на ума и предаде на църквата като някакви написани от Бога скрижали истинско небесно съкровище: всички нови, всички точни, съгласни с Евангелието, непоколебими в силата на догмите, като Божия благодат за душите на благочестивите, като нож за езиците и като огън за лицата на еретиците. И заедно с Павел се провикваше: "Старото отмина; ето настана всичко ново".[2]

Константин Костенечки:

1) понѣже не постнѫ̀го̀ велнкаго ѡ̀ного̀ хⷪдо́жника словѣ̑кыѝ пи́смень, ѡ̑ценача́лника гл҃ю трънове́ска́го кр҃ѵ̀ ѐѵ҃ѳнмїа, л.6б, 7-9 (Куев, Петков 1986, 93);

2) н въ тр҃ънове́кы́ѝ бо̀ стра́на́ пи́смена та́ко погы́бла была̀ соу́ть, ѝнь цр҃ь ѝ патрїа́рхъ просвѣ́тнше, л.7а, 1-3 (Куев, Петков 1986, 94);

3) Кр҃ѵ̀ ѐѵ҃ѳнмїе же въ ты́ стра́нь хⷪдо́жнѣ́ншїи бы́ а҆ще бо̀ н мнѡ́ѕн мнѡжа́ншн въ словѣ ѡ̀ бж҃твнѣмь оу҆чє́нїи стра́хⷪ ѩвн́ше, ѝнь не́ въ пи́сменѐ ѡ̀снова́нїа ѩ҆ко̀ ѡ̑нь. ѝнь нн тъ̀ потыца́ се съпи́сатн оу҆тврѫ̀жє́нїе сн́мь, ѩ҆ко̀ въ гр҃ъчьскы́ пнса́нн ѡ̀вр҃ѣта́ет се. тр҃чїю ѿ ч҃тн ѝзыѩвлє́нїа нѣ́каа, л.7а, 8-14 (Куев, Петков 1986, 94).

Превод:

1) "защото макар и да не съм съвършен художник, понеже не съм достигнал онзи велик художник на славянските писмена, имам

[2]Старобългарският текст се цитира по Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971, 166-168; преводът е на В. Киселков, цитиран по Христоматия 1978, 428-429. Ще посочим някои по съществени различия в превода на П. Русев: "от еладски на български", "българските книги са с много госини по-стари", "учеността на елините", "несвързани по смисъл с гръцките писания". Тези моменти са подробно коментирани в книгата на К. Кабакчиев (1997, 94-158).

предвид търновския отценачалник кир Евтимий" (Константин Костенечки, 16);

2) "Защото и в търновските краища писмената бяха така погубени, но царят и патриархът ги просветиха" (пак там, 17);

3) "Кир Евтимий беше най-изкусният в тези страни, защото макар и мнозина, те се показаха по-добри в тълкуването на словото за божественото умение, а не в основите на писмото, както той. Но дори и той не се постара да напише едно ръководство за това, както се намира в гръцките писания, ами само някои частични обяснения" (пак там, 17)[3].

4.1.1. Фразата прѣписа҆нїе б(о)ж(ь)ствныҳ кнїгъ wт є҆лла҆дскаго а҆зыка на блъгарскын ("с превеждане на божествени книги от гръцки на български език") не е много ясна. Срв.: ꙗрославъ... нача... кнїг҃ преписа҆тн ѿ грѣкъ, Пов. врем. лет (Срезневски II, 1679). Ранните руски преводи от гръцки са съмнителни (вж. Томсън 1993, Станков 1989, 1994). Още по-показателен е случаят с Киприановия служебник от 1389 г.: Сни слоужебнїкъ преписа҆нъ (вместо преписа҆лъ) ѿ грецкъіхъ кнїгъ на рꙋсскъін ꙗзыкъ роꙋкою своею Кипрїа҆нъ, смирен҃ын мнтрополитъ (Срезневски II, 1679). Й. Иванов убедително доказа, че Киприан не е осъществил нов превод на Служебника, а е използувал български от XIV в., приписван обикновено на Евтимий, като отделни части е заимствувал от друга редакция (1958, 57-59). Освен това Служебникът от 1389 г. не е писан от ръката на Киприан (Князевска, Чешко 1980). Изтъкнатото показва, че е необходима известна предпазливост спрямо сведенията, съдържащи се в старите славянски ръкописи. Думите вътwрън ꙁаконодавецъ наподобяват общо място (топос), защото сравнения със законодателната дейност на Моисей се срещат още от древността: ꙗзыкъмь ꙁаконоположнтель лоꙋка ꙗвнсꙗ паче мосе҆а, Миней за октомври от 1096 г. (Срезневски I, 921). В този контекст трябва да се разглежда и цитирания от Цамблак Пс. 44:2, който спада към месианските псалми (вж. 3.2.2). Противоречивото тълкуване на този пасаж отбелязва и К. Кабакчиев: "Този факт става отправна точка да се твърди, че даденият момент следва "да се разбира в смисъл, че като става патриарх, Евтимий налага езиково-правописната и литературната си реформа със силата на църковната и държавната власт"... След като е избран за патриарх, вече прилага дадената му власт – прогонва от пределите на царството еретиците, но не се споменава нищо за налагане на някаква езиково-правописна реформа" (Кабакчиев 1994, 113, 114)[4]. По-подробно се спира на този момент К. Кабакчиев в книгата си (1997, 113-120), където това сравнение се смята за аргумент, че Евтимий е превел Петокнижието. Спорният момент тук е, че според К. Кабакчиев Цамблак "несъмнено е знаел, че първоучителите

[3]Преводът е на А.М. Тотоманова.

[4]Според Д. Кенанов (1984, 145) голяма част от топиката в Похвално слово за Евтимий и Надгробно слово за Киприан от Григорий Цамблак е под знака на сакрализирания библейски стил на мислене. При навлизане на библейски персонаж в текста това води до получаване на синонимни гнезда от типа: "другия Моисей" – "втория законодател" – великия Моисей", "новия Авраам" – "верния Авраам" (пак там, 149).

не са преводачи на Петокнижието" (1997, 149). Тук не са коментирани сведенията в глава XV на Житието на Методий, където е казано, че в края на живота си Методий е превел Библията. Все пак авторът специално подчертава, че хипотезата за превод на Петокнижието от Евтимий остава хипотеза до откриването на нови данни (1997, 170-171).

Друг спорен момент е изказаното мнение, че "Моисей се движи по апофатическия, а Евтимий – по катафатическия път (на богопознанието – Р.С.) (Кабакчиев 1997, 116). Ще припомним, че това разграничение води началото си от Псевдо-Дионисий Ареопагит, според когото катафатическият път води до известно познание за Бога, но той е несъвършен; съвършеният път на богопознанието е апофатическият път. В. Лоски подчертава, че това е "един и същ път в двете му противоположни посоки" (1993, 27). Определяйки катафатическия път като по-сложен от апофатическия, К. Кабакчиев се позовава на В. Лоски (Кабакчиев 1997, 116). В случая обаче В. Лоски говори за "неапофатика" Ориген, чиято интелектуална позиция го превръща по-скоро в религиозен философ, отколкото в богослов-мистик (Лоски 1993, 24). Катафатиката може да се определя като по-сложна (т.е несъвършена) само в рамките на контекста за простотата и неделимостта на Бога. Най-трудният път до Бога е пътят на философа, а не на "ницте духом". Определянето на Евтимий като "катафатик" противоречи и на това, че апофатизмът е "признак на цялата богословска традиция на източната църква" (Лоски 1993, 20). Положителната характеристика на катафатиката, която имплицитно присъствува в оценката на К. Кабакчиев, не е приемлива.

Коментирайки изразите "безумни гърци" и "безсрамни юдеи" в Словото на Цамблак, К. Кабакчиев се опитва да открие в тях намек за отдавна минали исторически събития, като преводът на Септуагинтата, например (1997, 125-130). Възможно е и друго обяснение: "Първата – опасността да се окажем "елини", – пише В. Лоски относно тълкуването на Библията, – ще рече да пристъпим към фактите в Библията от чисто метафизична гледна точка и да тълкуваме разсъдъчно тайнствената им символика, така че полетът на вярата да стане ненужен... Втората опасност: поради ненавистта си към философите да се превърнем в "юдеи" – да разберем конкретната символика на Св. Писание буквално" (1993, 166).

Налага се да кажем няколко думи за интерпретацията на Похвалното слово за Евтимий от отделни изследователи. Според А. Коссова "завършеният замисъл на текста се ражда от симбиозата между фактологическото (историческото или разказвателното) и духовното (анагогичното или възвишеното) ниво" (1994, 94). Без да отхвърляме тези нива на разграничаване (особено като се има предвид, че през XIV в. похвалните слова съдържат значителен по обем наративен компонент за разлика от X в.), ще отбележим, че нито едното, нито другото ниво позволяват да се твърди, че "самото дело (на Евтимий – Р.С.) е прекалено добре познато, за да се нуждае от представяне тук" (Коссова 1994, 98).

В някои случаи коментарите на К. Кабакчиев събуждат подозрение за свръхинтерпретация: "Писателят само маркира основните смислови елементи, а читателят (слушателят) трябва да търси връзката между тях, да

тълкува и да тълкува всяка една дума, да определя значението ѝ; в семантичната структура на цялото. И точно от тази специфика на Цамблаковото слово се определя и ролята на съвременния преводач – преводач и интерпретатор, който следва да установи и предаде на съвременния читател действителния замисъл на писателя-поет, философ и екзегет" (Кабакчиев, 1997, 151); "съдържащата се в откъса важна информация досега не е била дешифрирана" (пак там, 152). Последната фраза се отнася до това, че "според думите на Григорий Цамблак Евтимий Търновски сам е направил нов превод на Петокнижието" (пак там, 150). Първо, този извод следва единствено от разсъжденията на К. Кабакчиев (т.е. дори Евтимий наистина да е направил нов превод на Петокнижието, това не следва от Похвалното слово на Григорий Цамблак). Второ, не е ясно защо похвалното слово като такова следва да се тълкува и тълкува или защо определена историческа информация следа да бъде "зашифрована". Вярно е, че при канонично ориентираните култури текстовете се нуждаят от информативен дразнител, който обаче е строго регламентиран текст (Лотман 1990, 336). Този информативен дразнител трябва да напомня само това, което спомнящият си знае и без него (пак там). Канонично ориентираните текстове са текстове с предварително предсказуема система (пак там, 338-339). Както отбелязва У. Еко: "в случая със свещените текстове всъщност и не можем да си позволим много голяма свобода, тъй като обикновено има някаква религиозна власт или традиция, която смята, че държи ключа за тяхната интерпретация" (Еко 1997, 49; вж. там по-подробно за свръхинтерпретацията, стр. 43-62). Струва ни се, че не е редно да се търсят конкретни исторически факти там, където се правят библейски алюзии или се цитират стихове от Библията, тъй като те трябва да се тълкуват единствено в системата на християнската екзегеза. Похвалното слово изисква в по-голяма степен риторични похвати - ентимеми, не силогизми (вж. например, Кабакчиев 1985, Кенанов 1984, Наумов 1984).

Важно място в коментарите към Похвалното слово за Евтимий заема фразата вьсѣ древнѣѧ вторыи сѫн законодавець оупразнивь "като унищожи всички стари книги". Повечето автори смятат, че изразът наистина означава унищожение на старите книги от Евтимий. Според К. Кабакчиев глаголът оупразнити (оупраздьнити) означава 'изпразня', 'освободя', но не и 'унищожа' (Кабакчиев 1996, 27). Най-новият прочит на тази фраза е направен от М. Спасова. Според този прочит правилният превод е следният: "Всички стари (книги) този втори законодател като ***обнови***..." (Спасова 1997, 40). Ключова за разбирането на целия пасаж е семантиката на глагола оупразнити (пак там, 37). На практика това решение подменя семантиката на оупразнити (оупраздьнити) със семантиката на обновити, понавлѧти. Първо, М. Спасова оспорва тълкуването на глагола в цитат от Синайския псалтир (отълѣкъ помъшленьѣ оупразнити (вм. оупразнитъ сѧ тебѣ; в по-късни преписи – празноуетъ ти, празноуеть ти; гръцки текст – ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίου ἑορτάσει σοι, Пс. 75:11), направено в СС (743), където значението на глагола е определено като 'отпразднувать, ославить'. Според М. Спасова "става въпрос за ἐνθυμία в значение на 'помисъл, намерение', като нещо, което ще стане

'празнично' – ἑορτάσει, т.е. 'ще се просветли, пречисти, обнови' (1997, 38). Второ, префиксът оу- придава на глагола "освен финитност" и "семантика за пълнота, всеобхватност на действието"; трето, основания за подобен превод "се съдържат в разбирането на празника като обновление" (пак там). В подкрепа на последния довод се цитират три примера от Слово на Томина неделя от Григорий Богослов, от които ще посочим само един, тъй като славянските и гръцките съответствия се припокриват: паκъı же аꙁ праꙁдноуан понавлаıа свое сп҃снье, паκы же аꙁъ тръжествънникъ обнавлѣѭщъ свое сп҃сенїе – πανηγυριστὴς, ἐγκαινίζων PG, t.36, col. 612B (Спасова 1997, 38).

Ще разгледаме аргументите подред. Първо, преводът на Пс. 75:11 в Синайския псалтир с известни резерви може да се окачествти като буквален и глаголът означава 'отпразнувам'; в потвърждение на това са и данните от по-късните преписи с тази разлика, че в тях глаголът е от несв. вид. Още тук, въз основа на неточното тълкуване на ἑορτάσει като 'ще се просветли, пречисти, обнови', е направена подмяната на оупраꙁнитн с обновитн. Второ, префиксът оу- възхожда към и.-е. *au, което пък към ст.-инд. áva 'долу, вън, далеч' (Фасмер IV, 142). Според С.П. Обнорски: "Предлог *у* имел значение "от, возле, в стороне'. Такое же первоначально значение было и префикса (ср. *у-носить, у-ходить, у-бирать* и т.п.). От этого значения получились в дальнейшем в дифференцирующей линии и оттенок лишительности (*у-богий*), и пустивший широкий рост в производных образованиях оттенок законченности, полноты действия (ср. *уличить* и *у лица, уголовный* и *у головы*)" (Обнорски 1968, 162-163). В Похвално слово за Евтимий в глагола оупраꙁнитн префиксът съчетава значението за пълнота на действието със значение на отрицание и глаголът означава 'отменям, забранявам' (срв. рус. *упразднить* 'отменить, запретить ликвидировать законом, распоряжением'). Що се отнася до третия аргумент, то при него има отъждествяване семантиката на праꙁдьноватн с обнавлıатн и понавлıатн. Предложеното тълкуване на спорния пасаж в Похвалното слово по-скоро потвърждава съществуващото мнение за редактиране на богослужебните книги, но не позволява да съдим дали Евтимий е извършил нов превод на Петокнижието. Старите книги не са били нито унищожени, нито обновени, а забранени за употреба. Доколко тази забрана е обхванала целия корпус от съществуващите тогава богослужебни книги е друг въпрос.

Според Р. Пикио тематичният библейски ключ към Похвалното слово за Евтимий е цитатът от Йоан 1:12 (вж. Коссова 1994, 99): "Ѥлнцн ѣѡ прїıша его, рече б(о)ж(ь)ственын глас ~ дас(ть) нм облас(ть) чадѡм б(о)жїнм бытн" – Защото "на всички, които го приеха – рече гласът господен – даде им власт да бъдат чада божии" (Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971, 122-123). Смисълът на тематичния ключ е в това, че чрез вярата в Бога хората могат да станат Божии чеда; Божията благодат се излива само върху тия, които я желаят и се грижат за нея (Ръководство, 64). Този ключ ни насочва към оценка на ролята на Евтимий като духовен водач на българския народ в тежките последни десетилетия на XIV в. и е в съгласие с жанра на похвалното слово. Самото Похвално слово обаче не ни дава конкретни сведения за книжовната

дейност на Евтимий.

4.1.2. Преминаваме към анализ на сведенията в Сказание за буквите. В (1) думата хѹдожникъ според И. Талев (1973, 173) означава просто "книжовник" – "a man of letters". Х. Голдблат оспорва това мнение, хѹдожникъ означава "artist" (1987, 217, бел.13). В (2) И. Талев отбелязва, че Константин Костенечки дори не споменава думата "реформа" (1973, 162). Х. Голдблат набляга на това, че авторът на Сказанието не е имал намерение да идентифицира дейността на Евтимий с правописна реформа (spelling reform) или езикова иновация (linguistic innovation). Напротив, Константин Костенечки е искал да подчертае, че българският патриарх е свързан преди всичко с изкуството на възстановяване (restoration). По-нататък, коментирайки целия пасаж, Х. Голдблат казва, че Евтимий решително осъжда включването на "локалните традиции" в официалния стандарт на "славянския език" и е донесъл просветление, като е предприел трудната задача за стабилизиране на основите на стария стълб, възстановявайки това, което е било остаряло[5].

Тълкувайки думите н҃ь цр҃ь н҃ патрїа́рхъ просвѣ́тнше, Х. Голдблат оспорва мнението на И. Талев, че Константин дори не е знаел имената на "царя и патриарха", като възраженията му се свеждат до това, че и "царят и патриархът" са били добре известни на широката публика (1987, 219, бел. 20). И двете предположения са вероятни, което е принуден да признае и Х. Голдблат. Така или иначе те не дават много сведения за дейността на царя и патриарха, заключаваща се в неясното съдържание на аористната форма просвѣ́тнше.

Според Х. Голдблат от (3) става ясно, че за патриарх Евтимий обучението на неговите ученици в теоретичните принципи, на които е базирана езиковата стандартизация, е било даже от по-голямо значение от съставянето на "утвърждения на писмената"[6]. Положението и авторитетът на Евтимий са направили ненужно съставянето на учебник, нб҃о влад҃ен никое́го же бои́ се, въ҃сѧ҃ е҃лнка повелѣва́ѣть быва́ють (л.7а, 14-15, Куев, Петков 1986, 94 – "Защото който властвува, не се бои от никого и става това, което той заповяда", Константин Костенечки, 17)[7].

Тези разсъждения едва ли допринасят за разрешаването на спорните въпроси около реформата на патриарх Евтимий. Ако приемем последното на Х. Голдблат за вярно, изниква сериозният въпрос: след като за Евтимий не е било необходимо да напише "учебник" за принципите на реформата, кой изобщо може да потвърди тезата за извършването на самата реформа?!

[5] "He forthrightly condemned the insertion of local traditions within the official standard of the Slavic language, and "brought illumination" by undertaking the difficult task of "stabilizing the foundation anew under an old pillar and restoring what was antiquated" (Голдблат 1987, 219). Х. Голдблат е пропуснал да отбележи очевидния факт, че Константин Костенечки налага именно "местните (в случая сръбски) традиции".

[6] "... for Patriarch Euthymius the instruction of his pupils in the theoretical principles upon which Linguistic standartization was based was of even greater importance than the compilation of an "affirmation of letters" (Голдблат 1987, 220, бел 22).

[7] "Apparently, Euthymius' position and authority made it unnecessary for him to compile a handbook of Slavic grammar "for he who rules has fear of no one and whatever he decrees takes place" (Голдблат 1987, 220, бел. 22).

4.1.2.1. Сведенията на Константин са неясни: не можем да ги тълкуваме еднозначно. Второ – те са противоречиви. От една страна Евтимий е изкоренил злото в България, от което се ползуват и други страни, а от друга – самият Константин трябва да разобличава ересите и погубването на писмената в Сърбия, от което следва, че Евтимиевото "учение" не се е разпространило в Сърбия, което пък опровергава предходните думи на Константин.

4.1.3. Цитираният по-горе откъс от Похвалното слово на Цамблак позволява, според М. Ебер, да се заключи, че дори ако Евтимий наистина е предприел ортографична реформа, целяща да архаизира кодификацията на "църковнославянския" (Church Slavonic) в това, което по онова време е било смятано за Кирило-Методиево състояние на езика, то той очевидно е бил неудовлетворен от съдържанието на текстовете, написани от следващото след Кирило-Методиевата мисия поколение[8]. Константин Костенечки подразбира предприемането на правописна реформа от страна на Евтимий (Ебер 1993, 60). В разсъжденията на М. Ебер има един любопитен момент: отхвърлят се мнеията, отричащи каквато и да било реформа на Евтимий, заедно с тези, които посочват правописни особености на Евтимиевата реформа, тъй като нямат фактическа база за това[9].

Взаимноизключващият характер на тази позиция е очевиден:

1) ако приемем, че Евтимиевата реформа е факт, трябва да се съгласим и с възможността да се търсят конкретни проявления на тази реформа;

2) ако приемем, че ученията, които посочват определени особености на реформата, нямат фактическа база за това, то как изобщо бихме могли да разберем имало ли е реформа и в какво се е изразявала тя?

С други думи, това са въпроси, отнасящи се до съдържанието и формата.

Според М. Ебер заслужава внимание хипотезата, че правописната реформа на Евтимий не представлява нищо друго освен систематизация и стандартизация на предходните тенденции (1993, 61). Нещо повече, М. Ебер смята, че въпреки значителните опити преди Евтимий за правописни реформи "трябва да бъдат отхвърлени всякакви съмнения относно съществуването на книжовната реформа, прокарвана от Евтимий, като се вземат предвид посочените по-горе два важни средновековни извора" (Похвално слово за Евтимий от Цамблак, Сказание за буквите от Константин Костенечки – Р.С.) (пак там, 62, резюме).

4.1.4. Ще посочим някои от възраженията на И. Талев срещу правописната реформа на Евтимий. И. Талев прави подробно изследване на правописа на Иван-Александровото Четириевангелие, което като че ли остава единствено

[8] "... even if Euthymius indeed undertook an orthographic reform that aimed to archaize the codification of Church Slavonic in what was perceived at the time to be the Cyrillo-Methodian state of language, he was clearly dissatisfied with the content of the texts that had been written in the generation just after the Cyrillo-Methodian mission" (Ебер 1993, 54).

[9] "Unfortunately, the questions surrounding an orthographic reform by Euthymius have become further distorted by the opposite extreme found in the scholarship: namely, inventing features of a Euthymian orthographic reform that have no factual bases. Mirčev went so far as to elaborate specific points of an orthographic reform as conceived by Euthymius that can be found nowhere in the extant sources" (Ебер 1993,61).

по рода си. В резултат на анализа се стига до следните изводи: а) основният ортографичен принцип е морфо-фонемният, като в изолирани случаи се прилага фонетичният и традиционният; б) впечатлението за консерватизъм, създавано от предходния извод, е повърхностно – Иван-Александровото Четириевангелие не реставрира идеални правописни правила от старобългарския период, а последователно третира фонетичните изяви на различни граници между морфемите (главно префиксални и суфиксални) (Талев 1973, 206-343, вж. също 1991, 127).

4.1.4.1. Освен анализ на правописа И. Талев предлага и някои текстологични сравнения между Иван-Александровото Четириевангелие и Евтимиевия Служебник (1991, 124-126) и между Псалтира на Иван-Александър от 1337 г. и Киприановия Псалтир (пак там, 126). На базата на последното И. Талев смята, че щом Киприан, вместо да бъде проводник на Евтимиевите реформи, използува богослужебни книги в редакция, известна преди дейността на Евтимий, то последният български патриарх не е извършвал езиково-правописна реформа.

От приведените откъси се вижда, че разликите между Служебника и Четириевангелието са незначителни. Една от тях обаче позволява да се предположи, че Евтимий е имал отношение към ревизията на богослужебните книги. Срв.: ѥ же въ їе҃рлмѣ҃ (Йоан 5:2) в Служебника и ѥ҆сть же въ їе҃рлмѣ в Четириевангелието (ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις). Както отбелязва Х. Голдблат, за исихаст като Евтимий различието между въ їе҃рлмѣ и въ їе҃рлмѣ҃ не е просто във формите (ед. срещу мн.), а отклонение от гръцкия модел (1987, 24-25, бел. 48). Тази разлика, предизвикала горещ спор, е могла да се появи и в резултат на грешка при преписването, т.е. вследствие изпускане на надредното χ; едва ли може да бъдем сигурни дали причината е съзнателна или несъзнателна. Така или иначе, Х. Голдблат смята, че различията между Служебника и Четириевангелието са съществени и те свидетелствуват за критико-филологическа дейност, целяща да възстанови вярното (uncorrupted) издание на славянските религиозни текстове (1980-81, 140-145; цитирано по Голдблат 1987).

4.1.4.2. И. Талев обаче отива в друга крайност, като твърди, че литературната и правописна реформа в България е започнала с царуването на Иван-Асен II и е продължила през целия XIV в. (1973, 366-367). След като става дума за процес от близо два века, едва ли може да се говори за реформа.

4.1.5. Сумирайки мненията на И. Талев, Х. Голдблат, М. Ебер и К. Кабакчиев[10] виждаме следното:

а) И. Талев напълно отхвърля както езиково-правописната реформа на Евтимий, така и ревизията на богослужебните книги;

б) Х. Голдблат твърдо стои на позицията, че Евтимий е извършил ревизия на богослужебните текстове, което личи от възраженията му срещу

[10] Съзнателно се ограничаваме с тези автори, тъй като през последните две десетилетия техните трудове представляват най-сериозният опит да се внесе яснота по проблема за реформата на патриарх Евтимий. По-нататък във връзка с архаизацията на езика от Евтимий ще се спрем и на монографията на И. Харалампиев (1990).

И. Талев; относно езиково-правописната реформа той казва следното: "Thus, Constantine Kostenecki's Skazanie and Gregory Camblak's Slovo poxvalno betray a common ideological attitude which assigns to Patriarch Euthymius of Trnovo a central part in the revision of Slavic religious texts which took place in fourteenth-century Bulgaria. Both works identify Euthymius' literrary pursuits with a critical-philological program which aimed to restore uncorrupted editions of the Slavic writings through the use of authoritative models of linguistic purity" (1987, 35);

в) М. Ебер е убеден в проведената от Евтимий реформа, но смята, че няма база за търсене на конкретни особености на реформата.

г) К. Кабакчиев прави критичен преглед на българската и руска литература, посветена на въпроса за реформата на Евтимий (1997, 11-93). Авторът много убедително е посочил основните противоречия в литературата и изказва становище за предпоставеност на тезата за езиково-правописна реформа.

От направения преглед става ясно, че единствените два извора за дейността на Евтимий биват тълкувани по различен начин от изследователите. Вероятността Евтимий да е участвувал лично в ревизията на богослужебни книги е голяма[11]. Крайно неприемлива обаче е идеята за езиково-правописна реформа, извършена от Евтимий, особено като се има предвид, че и трактатът на Константин Костенечки не дава ясни и точни сведения за това.

4.2. Изясняването на въпроса за езиково-правописната реформа на Евтимий е свързано с един по-внимателен поглед върху Сказанието за буквите на Константин Костенечки. От съществено значение е ъгълът, от който се интерпретира това любопитно съчинение, писано, както се предполага, между 1423 и 1426 г. по поръчение на сръбския деспот Стефан Лазаревич. Най-често Сказанието е определяно като граматически или ортографически трактат: "Константин Костенечки пише своя *граматичен трактат*, воден не от желанието да даде някакъв типик, някакво нормативно правописно ръководство, някакъв правописен речник, а да посочи и да разкритикува недостатъците на сръбските текстове, тяхното отдалечаване от изисканата книжовна реч" (Куев, Петков 1986, 46); "Константиновото Сказание... се ползува с неоспорима популярност сред книжовниците от XV до XVII в. като *ръководство по правопис и граматика*, за което свидетелствува и фактът, че въз основа на Сказанието възникват т.нар. Словеса вкратце, които са стигнали до нас в шестнадесет преписа и където в сбита форма са изложени *правописно-езиковите възгледи* на Константин Костенечки" (Константин Костенечки, 205, курсивът наш – Р.С.); "*Граматическата терминология* в Сказанието до голяма степен е повлияна от гръцката, но тук изобщо не става дума за нескопосно подражание, за каквото говори Ягич. Константин приспособява, и то доста умело, *гръцките термини към славянските правописни и граматични явления*" (пак там, 207; курсивът наш – Р.С.);

[11] Срв. Динеков 1969, 99: "Онова, което наричаме Евтимиева школа и което представя всъщност най-висока, *кристализирана форма на тенденциите на епохата*, е обусловено до голяма степен от предходното литературно развитие" (курсивът наш – Р.С.).

"макар да не откриваме *системно граматическо ръководство*, възникнало в епохата на българското средновековие, това не е попречило на книжовниците да си изградят *граматическа*, а в по-широк смисъл и *филологическа култура*" (Буюклиев 1992, 178; курсивът наш – Р.С.).

Редно е да обърнем внимание на несъвместимостта в тези определения: "граматичен трактат", който не е "нормативно правописно ръководство" или "правописен речник"; отсъствието на "системно граматическо ръководство", което обаче позволява на книжовниците да си изградят "граматическа" и дори "филологическа" култура.

В. Ягич (1885-1895), издател и изследовател на Сказанието, се отнася крайно отрицателно към "лингвистичните" идеи на Константин Костенечки и ги определя като нескопосен опит за подражание на гръцката терминология; нещо повече, В. Ягич смята, че трактатът няма никакво отношение към граматиката. В този смисъл критична е и оценката на Ю. Трифонов (1940, 1943).

В по-късните изследвания се правят опити да се примирят две противоположности: оценка на Сказанието като граматически трактат (макар и несистемен) и липса на граматически идеи в него.

4.2.1. Ще разгледаме някои примери, характеризиращи граматичните представи на Константин Костенечки.

1. вѣ́ что бн ѝꙁо́брѣтано ы а́ще не ѿдѣ́лно бн н ѿ и̑ ѝ ї ѝ а̀ще нѐ и̑ныи гл҃ь пр҃ста́влала́ бн. снце. а̏плы... а̏плн... посла̀ а̏плы... а̏плн ст҃їи мл҃нте се гн҃ (л.13б, 12-16, 17, 21, 22, Куев, Петков 1986, 107) – "За какво е било измислено ы, ако не да е отделно от н и ї и за да представя друга дума? Така например а̏плы (вин.п.), а̏плн (им.п.)... посла̀ а̏плы (изпрати апостолите)... а̏плн ст҃їи мл҃нте се гн҃ (Апостоли свети, молете се на Господа!)" (Константин Костенечки, 31)[12].

2а. И̑ чѣ́со ра̑н по́тр҃ебно бѣ̀ ѝꙁо́бр҃тѣ́нїю (има се предвид ѣ), а̀ще не ѿ є̀ ѝ и̑ ѿдѣ́лно бн ѝ а̀ще не и̑ныее гл҃ы їа̏вла́ла́ бн. съ ѣ̀ бо̀ свѣ́ть гл҃е , свѣ́ть свѣ́тен. съ е̑ мл҃же свѣ́ть сн҃р҃ѣ ст҃ь гь, ѝлн̀ светы́н кт҃о (л.14б, 4-8, Куев, Петков 1986, 109) – "И за какво е било нужно неговото изобретяване, ако не за да бъде отделно от е и ѥ, и ако не отличаваше други думи? Защото с ѣ се казва свѣ́ть свѣ́тен (светлина, която свети). С е пък – свѣ́ть (светѝ) сиреч свѣ́ть гь (свят е Господ), или пък свѣ́тын кт҃о за някой светия" (Константин Костенечки, 33).

2б. А̀ ѐже а̀ще хо́щеть кт҃о оꙋвѣ́ѣ тн како̑ по̑ба́еть самы́н гл҃ь ре́цн ѝдѣ́ ѣ̑ ѿбре́цет се. вес порѣга́нїамн вънмн̀ ѡ̀ се́мь ысмаилтьскомѣ ꙗ̀ꙁыке́ѣ н прочїн. нбо̀ и̑нако ѝꙁыавнтн не въмѣстн се (л.14б, 11-15, Куев, Петков 1986, 109) – "А ако някой иска да узнае как трябва да се произнася самата дума, където има ѣ, без да ми се подиграваш, чуй това според измаилтянския език и останалите, защото иначе не ми се удаде да го обясня" (Константин Костенечки, 33).

[12]Поясненията вин. и им. падеж са добавени от преводача.

2в. Та҃кожѐ по҃тре҃ба бѣ̀ въ бж҃тве҃ныи̑ раздѣ́лѣтн҃ глаⷨ ѝде́же е҃̀ съ ѣ҃ и҃ ѝде҃̀ съ ѣ҃ нь̀ поне҃̀ се҃̀ тежча́йшн ѝви́т се ѥ҃зы́коу сѣ́моу, то̀ бг҃ъ̀ да гла́т се ѝако̀ и҃ глю̀, тъ́чїю да на свое҃̀ ме҃́стѣ ѣ҃ стои́ть. на своем же е҃̀, да бж҃твнаа писа́нїа не раст҃лѣва́ют се (л.14б, 28-15а, 2, Куев, Петков 1986, 109-110) – "защото трябваше и в божествените писания да се разделят думите, където е с е и където е с ѣ. Но понеже това е много трудно за този език, то нека го произнасят, както говорят, но само ѣ да си стои на мястото, а пък е на своето, за да не се объркват божествените писания" (Константин Костенечки, 33).

3. Ъ̀ же е҃̀ съвръшн҃тел҃но пи҃сме. сн҃р҃ъ̀, пе́тръ. па́влъ (!), моу́жь. ю҃нъ. и҃ е҃ство е҃моу̑ е҃̀. ѡ҃лъ́ча́тн ѥ҃же не съли́а́тн се наст҃о́ещаа съ гр҃е҃̂ ц҃їимн, нь̀ да сѣче́т се гла҃ ѡ҃строто́ю... съ҃ бь҃ нш҃ь̀, и҃ не въмѣни́т се ни҃нь кь ни҃е́моу. ѝлн҃ ѝако тъ҃̀ е҃̀ бь҃ на́ш҃ь. нь̀ въ (не се чете) не погрѣша́еть нн҃стоже. тъ́чїю въ ѧ҃нт҃и́стнхыи̑ се҃́моу (!) сн҃р҃ъ̀ ъ҃ велѝкыи̑ и҃ ѕ҃ ма́лын. ка́ко бо̀ ре҃̀шн съ ъ҃ мъ̀ въ̀нже о҃упова́. съ ѕ҃ мⷭе ре҃̀шн. а҃ще ли́ же съ ъ҃ ре҃̀шн ѝлн҃ пи҃шешн, то̀ не глѥшн на́ бг҃а оу҃пова́тн, нь̀ въ̀нѣ, ѥ҃же е҃̀ и҃ⷤ дво́ра въ̀нѣ̀ въ и҃ⷤвръже́нїе. ѝлн҃ фи҃ннꙗ̀. а҃ще ре҃̀шн съ ъ҃ мь, и҃ то҃̑ само́е и҃ме не глѥшн, нь̀ раст҃лѣва́ешн. ѝлн҃ доу́ꙗ̀. ѝлн҃ кѵ҃пари҃с҃. ѝлн҃ ви́ше пи҃сан҃ныи̑ гла҃̑ по҃бнаа ѝлн҃ сѝмь и҃мен҃ны́и̑. ѝлн҃ ко҃́и̑ нныи̑ ѥ҃же ъ҃ мь ѕ҃ ць разл҃ча́еть а҃ще не въсако сво҃ѐ ме҃́ста дръжи́ть, и҃ въ нѝ҃̑ мнѡ́га раст҃лѣ́нїа бо҃у́̑ ть (л.15а, 22-25, 32 – л.15б, 12, Куев, Петков 1986, 110-111) – "ъ е завършителна буква, напр. пе́тръ, па́влъ, моу́жъ, ю҃нъ. И естеството му е да отделя думите, за да не се сливат със следващите ги, ами думата да се открои ясно... съ҃ бь҃ нш҃ь̀, и҃ не въмѣни́т се и҃ⷤ кь ни҃е́моу. (Той е нашият Бог и да няма друг освен него) или тъ҃̀ е҃̀ бь҃ на́ш҃ь (Този е нашият Бог). Но в тези ерове никой не бърка, а само в антистихата – ъ – сиреч ер голям и ѕ – ер малък. Защото как можеш да *речеш* с въ҃нже (в ръкописа няма паерчик – Р.С.) оу҃пова҃ (на когото се надявах)? Ще го напишеш с паерчик. Ако ли пък го *изричаш* и *пишеш* с ъ, то не казваш, че се надяваш на Бога, ами въ҃нѣ (навън), на двора, навън, за изхвърляне. Или ако *напишеш* фи҃ннꙗ҃ (няма ' – Р.С.) с ъ, и тук не казваш самото име, ами го объркваш. Или доу́ꙗ҃, или кѵ҃пари҃с҃, или други подобни на гореспоменатите думи, или на тези имена или на някои други, в които ъ се различава от паерчика. Ако всяко едно от тях не си стои на мястото, то и при тях има много поквара" (Константин Костенечки, 34).

4. Соу́т҃ же и҃ нѣ́кан въ гр҃ьчьскаа[13] ѥ҃зы́кь, въ на́шнм҃ же нен҃здана та́кожѐ, нь̀ ѝакоже та́мо гла҃̑ю҃т се та́ко и҃ здѣ́. по҃что; понѐже страшна соу́ще и҃ вели́ка (л.15б, 29 - л.16а, 1, Куев, Петков 1986, 111-112) – "Има някои такива думи и в гръцкия език, останали непреведени и в нашия език, и както

[13] Думата е написана неправилно, впоследствие отгоре е нанесена поправка -ын.

се произнасят там, така и тук. Защо ли? Защото са страшни и велики" (Константин Костенечки, 35).

5. Ѥзы́кь гр҃е́ть ѿ сѣ́вера, ѥ́же е҃ пле́ме. ты҃ ѽ писа́телю пиши́ши и҆ли҃ре́ши. ѥзы́кь. се́ и҆́мѣ҆ и҆́ко лъжи́вна ре҃́ вьса̀. ѥзы́къ бо҃ глеши́ ни́же въ оу҃ст҃ѣ́ и҆́мѣ҆же гл҃е́мь ни́же въ гр҃ьчьско҃́ глосе́а гл҃е́т се. пле́ме́ ѥ́ѳно҃ (л.16б, 19-23, Куев, Петков 1986, 113) – "езыкь идва от север, което ще рече "племе". А ти, писачо, пишеш или казваш ѥзыкь. Явно е, че цялата дума е лъжовна, защото ѥзыкь наричаш това, което е в устата ти и с което говорим, дето в гръцки се нарича глосса, а "племе" е ѥ́ѳно҃" (Константин Костенечки, 36).

6а. И҃ расоу҃диви́ше и҆́ко бл҃гар҃ска҃го ра҃̀ ѥзы́ка сїа̀ въне́сѡ҃ше, а҆̀ не́ ѽ с҃ ни ѥ́дино҃го ра҃̀ рен҃ны́и҃ въ д҃ главнꙁнѣ. и҆ паки́ нѣ соу҃ть въ распростране́нїе кое́ и҃ꙁобрѣ́тена (!) толи́ко, ѥли́ко ви́ны ра҃̀ рен҃ные. соу҃т҃ же сїа. а҆̀ ѫ҃ ни́же и҆́ко не́кое бре́ме и҆ави́ше҃ ср҃ѣ́бле҃ (л.17б, 13-18, Куев, Петков 1986, 115) – "И като решиха, че те са били внесени само заради българския език, а не заради някой друг, и дори не са измислени за нещо ново, появило се по-късно, а само поради споменатата причина. Това са а и ѫ, които се оказаха бреме за сърбите" (Константин Костенечки, 37).

6б. Сице. раꙁдѣли́въ ∩ ю҃ и҆̀ паки́ / мь. о҃у҃же, и҆̀ оу҃же. оу҃же съ ею҃ и҆́мать оу҃же ве́жеце́е. съ ∩ мѥ҃же ю҃же при҃и́де о҃у҃ и҆́мать (л.17б, 28-31, Куев, Петков 1986, 115) – "По следния начин – като ги разграничи с ∩ и с / – оу҃же (вече) и оу҃же (въже). оу҃же с дасия показва въже за връзване, а о҃уже с извито ударение показва у-то в ю҃же при҃и́де" (Константин Костенечки, 38).

6в. нь сѝ а҆̀ ѫ҃ ра҃̀ пи́смень мни́мь повѝноу҃ се ѥ҃ и҆ и҆̀ въ покори́тел҃ны́и҃ гл҃омь зд҃е́, а҆̀це и҆̀ не и҆́мать се по то́мѹ҆ е҃́ствѹ҆ по мѣ́сте҃ (л.18а, 17-20, Куев, Петков 1986, 116) – "Смятаме обаче, че на мястото на тези букви а и ѫ тук в покорителна позиция стоят е и и, макар това да не е според естеството им" (Константин Костенечки, 38).

7. За различните видове о; по специално – о҃ за ед. в о҃́ко и ѽ за мн. в ѽ́чи (л.20б, 15 - 21а, 5, Куев, Петков 1986, 121-122).

8. Вели́ко бо҃ сѝмь пр҃ѣтыкнове́нїе е҃ толи́ка ва́р҃вар҃ства и҆̀ хоу҃лы и҆̀ развраще́нїа, ѥзы́ко҃ наста́ещи́он слѫ҃жѣ́вѣ и҃зы҆и҆́вити въсоу҃ сѫ́нѣ҃ что҃у҃ и҆̀ цѣ́лоу҃ (л.21а, 14-17, Куев, Петков 1986, 122) – "Защото всички тези варварства и богохулства, и извращения на езика са голяма спънка за тях да покажат цялото съдържание на службата чисто и непокътнато" (Константин Костенечки, 43).

9. ѪЄ ѝ съ і҆ѐ вѣ҃вразѝхѡ҃, нь ѝ съ ѣ сѝце и҃мать. тебѣ̀ ѝ тебѐ. ѝ ѣ҆да̀ мнѝшн і҆ако ѣ҆дѝнь гл҃ь е҃ ѡ҃бое, то̀ ка́ко и҃здаснь. те́бѐ пое́мь те́бѐ бл҃вѝмь, тебѣ̀ бл҃годарѝмь. нѣ҃о̀ въ грь́чьскѡ҃ гл҃еть... ѝ ѕ҃рн ка́ко та́мо гл҃еть разлнчїе, ѝ по҃вїа сѧ҃ мнѡ́га (л.23б, 11-17, Куев, Петков 1986, 127) – "Сравнихме е с ѥ, но и с ѣ също има нещо общо тебѣ (дат.п.) и тебе (род.-вин.п.). И да не си мислиш, че и двете имат еднакъв смисъл, че как ще напишеш те́бѐ пое́мь те́бѐ бл҃вѝмь, тебѣ̀ бл҃годарѝмь (Теб възпяваме, тебе благославяме, на теб благодарим)? Защото на гръцки се казва... и виж как там означава различно нещо. Има много подобни случаи" (Константин Костенечки, 46).

10. ѝѣ мы҃ і҆ѡ҃а́нна і҆ако въ рожде́нныхъ жена́мн бо́л҃шаа чьтоу́ще оу҃бл҃жа́емь, ѝ сѐ довлѣ́ѣть ре́цнн бо́л҃ша, сѧ҃ръ҃ мѫ́жа, ты҃ прнло́жнвь а҆ ре҃ же́ноу (л.25а, 17-20, Куев, Петков 1986, 130) – "ѝѣ мы҃ і҆ѡ҃а́нна і҆ако въ рожде́нныхъ жена́мн бо́л҃шаа чьтоу́ще оу҃бл҃жа́емь (Сред родените от жени облажаваме Йоан, когото почитаме като най-велик) (по Мат. 11:11 и Лук. 7:28). Достатъчно е да се каже волша, т.е. за мъж, а ти като си прибавил а, си рекъл жена" (Константин Костенечки, 49).

11. Ѡба же въ до́брыхъ ѝ дн҃вныхъ мѫ́жїн пнса́нѣхъ оу҆праз҃нена зре́це, ѡ҃шаваем се въвожде́нїа. і҆аже бо ѡ҃нн оу҆ста́внше. вѣдѣ́ть ѡ҃ кы́хъ оу҆ста́внше (л.26б, 6-9, Куев, Петков 1986, 133) – "Обаче като го виждаме да липсва в писанията на добрите и дивните мъже, ние се въздържаме да го въведем. Защото което те са постановили, знаят защо са го направили" (Константин Костенечки, 52).

В (1) се твърди, че ы е изобретено само, за да се отличава от н и і. За съзнанието на Константин е непостижим фактът, че езикът съчетава падежната разлика със съответната разлика във фонетичния облик, т.е. съдържанието определя формата. За Константин е обратното: "для Константина элементарная единица текста (буквата – Р.С.) оказывается непосредственным вместилищем значения. В его трактовке между двумя полярными уровнями – буквой и значением слова или даже буквой и смыслом текста – нет тех промежуточных уровней (морфемно-словообразовательного, лексического, а если иметь в виду текст, то и микро- и макросинтаксического, логико-композиционного и проч.), которые видит здесь современная семотика" (Мечковска, Супрун 1991, 143). Различаването на им. и вин. падеж при него е интуитивно, той усеща, че ы не е измислено случайно, но истинската причина не му е ясна. В началото на X глава Константин пише, че изнамира "първите знаци, защото са изгубени". Механизмът на "изобретяването" и "загубването" обаче е далеч от неговото разбиране. По повод на горния цитат Р. Пикио пише, че целта на Константин Костенечки е била идеалната езикова норма, реконструирана по православните славянски автори (1975, 169, цитирано по Голдблат 1987). Х. Голдблат (1987, 246, бел. 1) от своя страна отбелязва, че авторът на Сказанието оценява своята дейност

сред сърбите като art of restoration (изкуство на възстановяване). (Върху тази мисъл на Костенечки ще се спрем специално по-нататък.)

В (2а) се казва, че ѣ е изнамерено, за да се различава от є и ѥ. В България Константин вероятно би написал, че ѣ е изнамерено, за да е отлично от ѧ (сѵѣть - сѵѧтъ). Връщането към "първите знаци" означава връщане и към ѧ (за носовките – по-долу). Макар традицията да има авторитет, Константин Костенечки изглежда си е давал сметка, че връщането към нея не е възможно (срв.: ж и ѧ – бреме за сърбите).

В (2б) Константин прибягва до гръцки и турски думи, за да обясни разликата между ѣ и є, а не се досеща да я обясни с близостта между ѩ и ѣ, особено като се има предвид, че смесването на ѩ и ѣ в среднобългарските ръкописи е било често явление и може да му е било познато.

В (2в) Константин настоява ѣ да си стои на мястото, за да не се обърква божествените писания, а пък сърбите да го произнасят както им е по-лесно. Тук графичният знак (т.е. традицията) има по-голямо значение от произношението. Срв. (6а), където сръбското произношение има предимство пред графичните знаци ж и ѧ (т.е. пред традицията).

По повод на (3) Х. Голдблат (1987, 248-249, бел. 17) отбелязва, че според Константин графемите ы, ъ, ѣ и ѳ "завършително" формират сричката; същевременно те не могат "да започват" думата, следователно са сричкообразуващи само в подчинена (покорителѧно) позиция. Х. Голдблат обръща внимание и върху това, че термините съвръшителѧно и покорителѧно са фактически взаимозаменяеми що се отнася до букви, които са сричкообразуващи и неначални. Очевидна е липсата на ясна представа за съотношението звук – буква, а също и за вокалните и консонантните звукове: "Indeed one should remember that the terms съгласецїѧ ("consonants") and гласецїѧ ("vowels") are not part of Constantine's Slavic grammatical terminology. They are, instead, Slavic equivalents for Greek terms σύμφωνα and φωνήεντα" (Голдблат 1987, 249, бел. 22; вж. там по-подробно за терминологията на Константин, както и стр. 321, бел. 1, 332, бел. 38).

Относно изнамирането на загубените знаци, т.е. връщането към традицията срв.: съ вместо сь (този) и бг̑ь вместо бг̑ъ; в съ е спазено Константиновото правило, но е нарушена традицията, а в Божието име (бг̑ь) са нарушени и Константиновото правило и традицията. В Сказанието има доста случаи на разминаване между правилата на Константин и правописа на преписа. Разбира се в някаква степен за това е виновен преписвачът, но самите правила не се базират на традицията. Константин пише, че ъ може да се заменя и с паерчик. В самия препис на Сказанието паерчик се поставя където е необходимо и където не е необходимо (вж. в (5) гло́с҃ъ, в (6) рассо́ꙋдивше, в (8) ва́рва́рс҃тва).

Противоречива е оценката на А.М. Тотоманова относно употребата на еровете в трактата на Константин: "В единствения препис на Сказанието... употребата на двата ера е *безразборна* и те са напълно взаимозамеяеми... Всъщност, по отношение на еровата употреба този препис следва *Константиновите правила*" (1995, 61; курсивът наш – Р.С.). Употребата на паерчика (между съгласни, в края на чужди думи след съгласна и след сонанти) показва според А.М. Тотоманова, че "и двата типа съчетания с финални съг-

ласни – свои, получени след изпадането на слабите ерове, и чужди, в заемки от други езици – са били все още необичайни за ухото на книжовника" (1995, 61).На базата на тези противоречиви и неясни изказвания А.М. Тотоманова допуска възможността "в говора на книжовника краесловните ерове да са се задържали по-дълго, отколкото средисловните" (пак там, 62). Тук следва позоваване на Костурския речник от XVI в. (Ничев 1987, 30-31), а оттам предположението, че Константин произхожда от югозападните български предели, най-вероятно от Кюстендил.

Предположението, че през XVI в. (пет века след изпадането на слабите ерове) в Костурския говор са запазени слаби краесловни ерове, почива единствено на гръцкия запис в Костурския речник и не е аргументирано убедително. А. Ничев включва във фонемния състав на говора на село Богатско, отразен в речника, и фонемата ⟨ъ⟩ (имплицитно тя обединява както стб. ъ, така и ь), като смята, че се предава чрез гръцкото ου в **про́ст**$^{\text{Ъ}}$ (πρόστου) и чрез α при стб. сонантни ликвиди (**ха́ртица** < χρτъ – χαρτίτζα) (Ничев 1987, 27), без указание за гр. ο в краесловна позиция (срв. 9. **хл'а́б**$^{\text{Ъ}}$ Ничев 1987, 58). В бележка под линия на стр. 27 се казва, че за **ъ** може да се говори само условно, доколкото в костурските говори "стб. ъ рефлектира не само в ъ, но при ρъ, лъ – също в â, ô, е и е" (пак там). Какво общо имат сонантичните ρъ, лъ с краесловната позиция на ера в **про́ст**$^{\text{Ъ}}$ не е ясно, тъй като във втория случай може да става дума за някакъв реликтов звук, който едва ли е имал статус на фонема, още повече, че на гръцкия запис не може да се гласува пълно доверие. Повод за съмнение предизвиква противопоставянето на мека и твърда фонеми ⟨ц'⟩ и ⟨ц⟩ в края на думи със стб. суфикс – ьць(-ць <-kъ) (Ничев 1987, 26, 28). Срв.: ζάετζου – **за́ец**$^{\text{Ъ}}$ (пак там, 46, 58, 73), μέσετζου – **ме́сец**$^{\text{Ъ}}$ (пак там, 56, 65-66, 74), τζούρβετζη – **цъ́рвец'** (пак там, 46, 59, 77), σκόσετζιου – **ско́сец'**$^{\text{Ъ}}$ (контаминация между *кос* и *скорец*, 46, 59, 83), κόνεζτιου – **ко́нец'**$^{\text{Ъ}}$ (пак там, 51, 63, 73), στάρεζ – **ста́рец** (пак там, 55, без коментар, 76). Излиза, че на мястото на – ьць(-ць) в един диалект по едно и също време има:

1) твърдо *ц*;
2) твърдо *ц* с призвук, който може да е и самостоятелна фонема –(ц$^{\text{Ъ}}$);
3) меко *ц'*;
4) меко *ц* с призвук, който може да бъде и самостоятелна фонема – (ц'$^{\text{Ъ}}$).

Защо в една и съща позиция имаме загуба на ера заедно с мекостта на *ц* (1), загуба на мекостта на *ц* със запазване на следи от ера (2), запазване на мекостта на *ц* със загуба на ера (3) и запазване на следи от ера заедно с мекостта на *ц* (4)? Приемливо изглежда обяснението, че гръцкият книжовник е имал проблеми при слуховото възприемане на африкатите ⟨ч⟩ и ⟨ц⟩, което е лесно обяснимо (срв. μπότζιουκϊ – **бо́ч'**$^{\text{Ъ}}$**ки**, βούρτζηκα – **въ́рч'ка** 'бъчва' (пак там, 56, 66), където в единия случай се пише ου, а в другия η на мястото на стб. ь; βοντήτζιου (τὰ φότα) – **води́ц'**$^{\text{Ъ}}$ и νὰβόντηντζη (пак там, 48); κάστια – **ка́ст'а** 'каца' (пак там, 52); πανίστα – **пани́ста** (вм. пани́ца) (пак там, 50)).

Друг повод за съмнение дава отразяването на рефлексите на стб. ѣ:

1) ['а] пред твърда сричка под ударение и в неударена позиция – **в'а́дро, кол'а́но, нев'а́ста, пр'авъ́рска**;
2) ['а] пред мека сричка под ударение и в неударена позиция – **в'а́си, с'ачиво**;
3) [е] пред твърда сричка под ударение и в неударена позиция – **бе́ла, преголе́ми** (прѣ-);
4) [е] пред мека сричка под ударение – **ме́си, понеде́лник, преголе́ми** (голѣмъ).

Защо в префикса прѣ- имаме два рефлекса на ѣ пред твърда сричка в неударена позиция (**пр'авъ́рска - преголе́ми**), при това със запазване на мекостта на [р] в единия случай. Такъв особен тип досега не е отбелязан в българската диалектология (вж Стойков 1993, 206-208). Тази особеност при предаване на стб. ѣ не е коментирана и от Бл. Шклифов, който отбелязва само, че в Костурския говор стб. ѣ е имал якав изглас (1995, 11, 27).

Интересно е наблюдението на Бл. Шклифов за фонемите ⟨ш⟩, ⟨ж⟩, ⟨ч⟩, ⟨ц⟩, които в Костурския говор са на границата между меки и твърди с тенденция към затвърдяване (1995, 21). Примамлива изглежда възможността в XVI в. подобно да е било състоянието на ⟨ц⟩, с което да се обяснят противоречията в гръцкия запис на Костурския речник; все пак това си остава с нищо неподкрепена хипотеза.

Могат да бъдат изтъкнати и други противоречиви особености на гръцките записи на българска реч (срв. различията в транслитерацията на българската част в Данииловия речник, Ничев 1976). Тук ще отбележим само, че предположението за някакви следи от слаби краесловни ерове през XV-XVI в. е доста спорно и не може да бъде доказано убедително (вж. също Василев 1988, 165, където само се цитира мнението на А. Ничев без необходимия коментар).

В (4) е казано, че някои гръцки думи остават непреведени, само защото са "страшни и велики". Подобно обяснение едва ли е белег на "висока езикова култура", както често се пише за Константин Костенечки.

В (5) Константин "обяснява" един чисто славянски езиков факт с помощта на гръцкия език. За него е непостижима мисълта, че една дума може да има две значения. В Сказанието Константин се ръководи от всичко друго само не и от езикови принципи.

В (6а) на Константин не му е ясно откъде са се взели ѧ и ѫ. Да си спомним прословутата четвърта глава, в която се казва, че Божието слово е било преведено първо на "прекрасния руски език", а също така и: глютъ бѣ нѣцїн ꙗко кѵ̈рил҃ь фнлосо́фь нꙁда̀ пре́ѣ́же, воудѫ прнѣ́млю (л.11а, 13-15, Куев, Петков 1986, 102) – "Казват, обаче някои, че Кирил философ го бил направил (превода на божествените книги – Р.С.) по-напред, може и така да е, приемам" (Константин Костенечки, 24).

В (6б) Константин предлага диакритични знаци за различаване на омонимични думи. Може да се каже, че в Сказанието всичко е изградено върху графичния знак.

В (6в) поставянето на ѧ и ѫ в опозиция на ѥ и ѩ показва: чисто езиковите параметри не интересуват Константин, което личи и от думите му, че ѥ и ѩ не са според естеството на ѧ и ѫ. В случая не е ясно дали Константин има представа за съотношението между ѧ и ѫ в най-първите текстове и в тези на патриарх Евтимий; с други думи – дали знае, че на ѫ в сръбски би съответствувало оу, което, ако се съди по примера с ѧже (вместо ѫже), не е много сигурно.

В (7) имаме случай на графично открояване на ед. от мн.ч. Това за сетен път показва не само липсата на интерес у Константин към езиковите закони, но и тяхното непознаване.

В (8) Константин говори за чистота и цялост на езика, без обаче да изхожда от чисто езикови позиции (вж. предходните и следващите примери).

В (9) Константин се опитва да "обясни" различието между две падежни флексии в славянски с различие в гръцки. Симптоматична е репликата, че "има много подобни случаи". Разбираме, че не само Константин няма представа за езика от позициите на граматиката, но и тези, срещу които е насочено "разобличението", също нямат такава представа.

В (10) Константин не различава кратките от пълните форми на прилагателните; обяснението за разликата между бо҃лꙗшѧ (род.-вин.ед.м.) и бо҃лꙗшѧѧ (им.ед.ж.) е интуитивно.

В (11) Константин се въздържа да въведе буквени знаци, неизползувани от "дивните мъже". Отказът да се въведат отново ѧ и ѫ от гледна точка на стремеж към традицията е проява на непоследователност (вж. (2а), (6а)).

4.2.2. Посочените примери са малка част от всичко, което свидетелствува, че в критиката си към сръбските книжовници и в представите си за правописа Константин не изхожда както от традицията, така и от граматически позиции (вж. също Колесов 1991, 211 и 5.0 тук).

4.2.3. По повод "връщане към традицията" Х. Голдблат би възразил, че Константин има предвид не "българския местен език", а "официалния стандарт на славянския език" (1987, 253, бел 43: "Bulgarian vernacular", "the official standard of the Slavic language"). Не е ясно какво точно разбира Х. Голдблат под "български местен език". Възниква въпросът, защо Константин Костенечки се възхищава на патриарх Евтимий, който в никакъв случай не е използувал "староцърковнославянски" в своите произведения, както се опитва да внуши Х. Голдблат. Могат да бъдат посочени и други подобни необосновани мнения: "Вопрос о чистоте языка и возвращении его к своей первооснове вполне закономерно встал именно в XIV в. Это диктовалось не только необходимостью очищения языка от национальных наслоений, но было вызвано усилением исихазма в период оживления духовной монастырской деятельностью и роста аскетического подвижничества среди монашества" (Видмарович 1998, 55); по-нататък следва позоваване на съмнителните изказвания на Д.С. Лихачов, дискутирани по-горе. Какво се разбира под "чистота на езика" и "връщане към неговата първооснова" въобще не е ясно, да не говорим за отношението на монашеския аскетизъм към всичко това.

4.3. Литературата за езика на първите преводи или за първия книжовен език на славяните е огромна. Две столетия вече този въпрос вълнува изследователите, като от време на време се разразяват бурни дискусии. Първият книжовен език на славяните по своята етническа принадлежност е старобългарски. Този език по волята на съдбата е поел *функцията* на международен книжовен език в Slavia Orthodoxa.

Не може да се смесва развитието на първия книжовен език на славяните в неговата естествена езикова среда – България – с развитието на същия език като книжовен в останалите страни на Slavia Ortodoxa.

Р. Пикио има право да говори за славянска православна общност дотолкова, доколкото тя е обединена от една религия и един книжовен език, чието развитие обаче в България протича естествено, а в Русия и Сърбия посредством русификация и сърбизация. Дори когато руската църковна книга започва да оказва влияние върху българския книжовен език, то това става посредством руския извод на старобългарския език, превърнал се в църковнославянски. Понятието общност не изключва понятията хегемонизъм и различие.

Р. Пикио не е сигурен дали "твърдението "старата българска литература е написана на старобългарски език" ни помага да опишем точно историческата реалност" (1993, 173). По-нататък Р. Пикио пише: "По-внимателните историци на книжовния език в действителност не възприемат идеята за старобългарски език, единен и компактен от IX до XVIII в." (пак там, 175).

Първо, Р. Пикио пропуска да отбележи тенденциите през XIV в;, довели до коренна промяна в системата на българския език.

Второ, загубата на политическата самостоятелност в края на XIV в. съществено променя позициите на България в Slavia Orthodoxa, макар и не веднага. През XV и XVI в. в Русия българската (в по-малка степен сръбската, въпреки Бирнбаум 1984) книжовна традиция има авторитет[14]. Постепенният упадък на българската книжовна традиция води до нарастване на авторитета на руската традиция сред славяните.

Друг въпрос, който си задава Р. Пикио: "до каква степен понятието старобългарски език ни помага да определим в същото време традицията на старата българска литература и отношенията между този национален литературен език и езика на църковнославянската езикова общност, изразител на националното единство на православната славянска литература" (1993, 174). Тук имаме, макар и в скрита форма, противопоставяне на старата българска литература и църковнославянската езикова общност. В самата постановка на въпроса имплицитно се съдържа и отговорът; старата българска литература се вписва в Slavia Orthodoxa, но същевременно заема по-особено място в нея, защото на никой не би му хрумнало да противопоставя старата руска или старата сръбска литература на църковнославянската езикова общност. Освен това, понятието старобългарски език трудно се съчетава с "националното единство на православната славянска литература",

[14] Любопитно е да се отбележи, че и през XX в. съществуват старообрядчески преписи на едно от житията на Иван Рилски, което можахме да видим във витрината на Народната библиотека в София преди няколко години, когато беше организирана изложба на старообрядчески ръкописни книги. През XIX в. руските духовници използуват Беседата срещу богомилите на презвитер Козма в борбата срещу "разколниците на времето" (Лаптева 1986, 84).

защото идеята за подобно "национално единство" е доста пресилена.

На друго място Р. Пикио пише: "*Старобългарската литература* не се е ограничила с ролята на посредница между културата на първоначалната християнска Slavia и другите славянски литератури от Балканите до Русия, а *е създала нови тематични и структурно-формални образци*. Някои идеологически и изразни схеми, кодифицирани в средновековна България, обуславят формирането на една специфична литературна система, която впоследствие е управлявала голяма част от другите православнославянски литератури чак до Новото време" (1993, 163, курсивът наш – Р.С.).

Изхождайки от съществуването на "спор" за славянския език през XV в., Р. Пикио твърди: "Историческата перспектива, подсказана от тези данни и от тези разсъждения (Константин Костенечки за произхода на Кирило-Методиевия език, гл. 4 – Р.С.), прави следователно проблематично всяко едно определяне на старобългарския език като автономна константа или като езикова система, управлявана изключително от местни употреби" (1993, 184).

Ако не може да се отдели старобългарският език като константа в неговата естествена среда, то как старата българска литература има характер на образец (не на посредница) за останалите православни славянски литератури чак до Новото време, както смята и Р. Пикио? По отношение на езика едва ли е уместен използуваният от Р. Пикио термин константа (срв. развоя на българския език от синтетизъм към аналитизъм). С уговорката, че под константна величина в случая ще разбираме неизменна същност, проявяща се в няколко различни форми, една от които въз основа на генетичния принцип се явява основна или чиста, ще си послужим с този термин. Старобългарският език запазва своя характер на константна величина както през ранния период (IX-XVI в.) в своя чист вид, така и през по-късния (XVII-XVIII в.), но вече под формата на своя руски извод, чиято употреба в България се налага от новото качество на българския език и от хегемонията на Русия в православния славянски свят. Срв. авторите, които използуват термините *старославянски* с неговите изводи или редакции, където се има предвид една основа с няколко формални проявления (за лингвистичната несъстоятелност на термините *старославянски, църковнославянски, български извод на старославянски* вж. Дунков, Станков 1988)[15].

Следва ли в такъв случай да вярваме на автор като Константин Костенечки, чиито езикови познания не се простират твърде далеч, още повече,

[15]Тук е необходимо да кажем няколко думи за терминологията, защото често се чуват изказвания, според които не е толкова важно как ще бъде назован първия книжовен език на славяните, стига конкретните изследвания да са на необходимото научно равнище. Сблъсквайки се повторно с един предмет, ние отъждествяваме този предмет със самия себе си. Установяването на това тъждество не е безсмислено упражнение в схоластическа логика. Отъждествяването на A именно с A, а не с нещо друго е начало на всяко познание. В мига, в който забравим, че $A \equiv A$, това A се разпада на множество дискретни части, несвързани помежду си, и по този начин то изчезва като обект на познанието (Лосев 1982, 36). Показателни в това отношение са многозначността на термина *старославянски* и митичния характер на термините *македонски и български извод на старославянски*. Не е случаен фактът, че най-големите спорове в палеославистиката са предимно в областта на терминологията, тъй като споровете около конкретните факти, където трудностите произтичат от липсата на достатъчно данни, могат да бъдат разрешени сравнително по-лесно. Неточната или многозначната терминология позволява да се интерпретират конкретните езикови факти в желаната насока и така се стига до изопачаване на същността на нещата.

че отделни автори (Мошин 1963) определят причините за русоцентричната концепция на Костенечки като политически по своя характер. Р. Пикио би възразил, че това подкрепя неговата концепция за единен славянски книжовен език, чиито локални характеристики не са от значение (вж. също Голдблат 1987, 233-236, бел.8). Слабият пункт на тази концепция е, че ако е съществувал единен славянски език, пренебрегващ локалните характеристики, то споровете относно неговата същност са излишни. Друг слаб момент на концепцията е във факта, че споменатият езиков "спор" е отразен в период след падането на България и то в препис от XVII в.! Самият Р. Пикио във връзка със Сказанието за славянските книги, пренесено на руска почва, запазено в препис от края на XV в. (Ягич 1885-1895, 310), пише: "Понеже руската патриотична формулировка е изисквала авторът на едно "изобретение" да е руснак и тъй като Константин-Кирил не е бил руснак, тук той бива лишен от своята най-голяма слава и от изобретател на славянските букви е принизен до разпространител на знание, което той е усвоил, разбира се, от руснак" (Пикио 1993, 317, бел. 81). Постепенно нарастващият авторитет на Русия в Slavia Orthodoxa води до опити за преосмисляне на историческата истина редом с навлизането на руския извод на старобългарския език в богослужението на южните славяни[16].

[16] Легендата за "руските" книги, намерени от Константин-Кирил Философ, живее и днес, въпреки че не е в състояние да издържи каквато и да било критика: "Перевод Евангелия и Псалтири, который "обрел" св. Кирилл в Корсуни, конечно (!) не мог его удовлетворить, поскольку был сделан на русский диалект и, безусловно(!), не учитывал развитую к тому времени богословскую терминологию на славянском языке, которая... возникла в греко-славянской среде в Македонии. Св. Кирилла; очевидно (!), не удовлетворила и система русских письменных знаков" (Економцев 1985, 124, бел. 36). Доколко е прав О.Н. Трубачов, като търси индоевропейски следи в един текст, възникнал в края на IX и запазен в преписи от XV в., е трудно да се каже: "скорее индоевропейской диалектологии принадлежит "русский вопрос" гл. VIII Жития Константина"... Константин столкнулся со словоупотреблением роуськынмн пнсмены еще в предшествующем значении, если иметь в виду реальную Тавриду IX в. и ее предыдущих веков с ее туземным индоиранским населением разного состава (1987, 31; разредката е на автора – Р.С.). Х. Голдблат в своя анализ на съществуващите хипотези за "руския" фрагмент на глава VIII от Житието на Константин обръща внимание на това, че въпросните "руски" писмена се срещат в повече от 40 преписа и че не разполагаме с никакви свидетелства за разпространение на Житието до XV в. (Голдблат 1986; тук ще използуваме руския превод на посочената статия, вж. Голдблат 1996, 82-83). От съществено значение за тълкуването на този пасаж е връзката, която се открива между Житието на Константин и Сказаніе о грамоте роуськтен (Голдблат 1996, 83 и сл.): "Согласно "Сказанию" (о грамоте русской – Р.С.), "русский язык" не является основой славянского языка – он *сам и есть* этот славянский язык. Во второй половине XV в. – начале XVI в. подобное возвеличение "русских письмен" легко могло быть интегрировано в официальную идеологию, провозгласившую для Московского царства – духовного наследника Древней Руси – историческое предназначение быть душой и центром всего православного славянства" (пак там, 88). Подробен анализ на съществуващите хипотези за "руските" писмена в глава VIII на Житието на Константин прави и Д. Чешмеджиев (1995). Според него в случая става дума за руска интерполация, чието определяне във времето не може да бъде съвсем точно; най-вероятно това е станало през XIV в., като авторът в случая се позовава на цитираната статия на Голдблат (Чешмеджиев 1995, 135-136).

5
МИТОЛОГИЧНОТО В СРЕДНОВЕКОВНАТА БЪЛГАРСКА КУЛТУРА

Представеният по-горе преглед на някои, характерни за Константин, трактовки на правописните правила, необходими на всеки книжовник, не е самоцелен, а направеният извод, че Константин не се е ръководил от граматични принципи, не е просто желание да се присъединим към критиката на В. Ягич, отправена към автора на Сказание за буквите. Както отбелязва Х. Голдблат (1987, 321-324, бел. 1), отрицателната оценка на В. Ягич кара доста изследователи впоследствие да се отнасят негативно към трактата на Константин Костенечки.

5.1. В своя подробен коментар към Сказанието Х. Голдблат дава нова трактовка на идеите на Константин[1]. Той успява да докаже, че целта на Константин не е била да напише трактат от езиково гледище, а разобличение на лошите книжовници, изопачили православието. Разобличението трябва да съхрани православието.

В Предисловието се казва:

> бѫдѣ́те мѫ́дри ꙗ̀ко зм҃ïꙗ. назна́менїе, ꙗ̀ко зм҃ïꙗ а҆́ще и҆̀ всѣ́ тѣ́лоу҃ ви҃ ть съкрꙋшае́мо, и҆̀ е҆́ще гла́вѫ и҆́мь покрыва́еть, ꙗ҆є́ю же всѣ́ тѣ́ло и҆сцѣли́ть по сн҃́. та́ко и҆̀ въса́кон книжє́вскон вѣ́цин, гла҃́ е҆́ пи́смена, и҆̀ състоа́нїе пра́вое
>
> (л.1б, 23-29, Куев, Петков 1986, 83) –
>
> "Бъдете мъдри като змията, защото макар и да вижда цялото си тяло разкъсано, тя покрива с него главата си, чрез която и цялото ѝ тяло ще се излекува (по Мат.10:16). Така и на всяко книжовно нещо глава са буквите и правилната им употреба" (Константин Костенечки, 8).

Позоваването на Мат.10:16[2] сигнализира, че по-голямото значение, което се придава на змията, е свързано с екзегетичния коментар във Физиолога:

[1] Вж. по-специално Голдблат 1987, Commentary, Preface, бел. 1-5, 8, 15, 16, Chapters, I бел. 13; II, 2,7, 10-13, 19-20, 22-24, 30; III, 4, 16; IV, 2-4, 8, 11, 15, 22; V, 1; VII, 7-8; X, 1, 12, 14, 16, 22, 27, 32, 36, 39, 43, 57, 62, 64; XI, 11, 13, 17; XII, 23; XVI, 2-3; XVII, 9; XVIII, 1; XIX, 2, 9; XXI, 10; XXIV, 7; XXVI, 1; XXVIII, 4; XXXI, 3, 10, 11, 23-24, 26, 28, 30, 44-45; XXXII, 2, 7; XXXIII, 1, 3, 5,; XXXVI, 14; XXXVII, 1, 7, 23, 25, 43.

[2] Мат.10:16: Ето, Аз ви пращам като овци посред вълци: и тъй, бъдете мъдри като змии и незлобиви като гълъби.

"Четвърто качество на змията. Когато човек се приближава до змията и иска да я убие, тя предава тялото си на смърт, като защищава само главата си. Съгласно с това ние трябва в минути на изпитание да предадем телата си на смърт и да защищаваме само главата, т.е. да не отричаме Христа, както светите мъченици не са се отрекли от него. И както е писано "Глава на всеки мъж е Христос" (Голдблат 1987, 197, бел. 13, 14; 346). Това обяснява защо от Константин Костенечки е било поискано да изложи покварата на славянските букви; то също осветлява фразата "на всяко книжовно дело глава са буквите" и разкрива връзката между славянския правопис и християнското православие (пак там, 347). Хр. Попов в коментара към Мат.10:16 се позовава на Йоан Златоуст: "Както змията най-вече се старае да пази главата си, така и ти отдай всичко – имение, тяло, даже живот, но само запази вярата. Защото вярата е глава и корен. Ако тя остане неприкосновена, тогава и ти, макар всичко да си изгубил, всичко пак ще получиш в изобилие" (Ръководство, 229, бел. 1)[3]. Цитирането на Мат.10:16 има и друго значение: авторът на Сказанието се смята за част от новото апостолство, призвано да проповядва Словото Божие и да запази доктриналната чистота (Голдблат 1987, 199)[4]. Могат да бъдат посочени и други цитати от Сказанието, потвърждаващи извода на Х. Голдблат за връзката между право-славието и право-писа: въсáко же пи́сме ѣ̀лѝ зна́менїе ко́е не обрѣта́е́н се на своѣ̑ мѣ́стѣ нѣ̑ до́мѹ̀ вл̑́кы. е̑гá́же лн нѣ̑ до́мо҃ѹ вл̑́кы, нѣ̑ лн сѹпротн́вно (л.1а, 10-13, Куев, Петков 1986, 82) – "Всяка буква или всеки знак, който не се намира на своето място, не принадлежи към дома на Господ. А щом не е от Господния дом, то не е ли от противния" (Константин Костенечки, 7). Константин се стреми да подчертае, че славянските букви не са само посреднически символи, но и свидетелство на божественото, нетварното присъствие, което е било дадено на човека чрез акта на Благодатта (Голдблат 1987, 203): ѝ ѿ ~~лѝ~~ пи́смень ~~г~~ съвъсѣ́мь погы́боше. ѝ вї не вѣ́де́т се гдѣ̑ ко́е пи́сати. прѣлага́юще ѣ̀дино дрѹ́гомо҃ѹ на мѣ́сто ѝ растлѣва́юще бж̑твна́а пнса́нїа. кро́мѣ а̀нди́стнхыи̯, сн̑рѣ̑ на̑ста́вныи̯ (л.9а,22-25, Куев, Петков 1986, 98) – "и от трийсет и осем букви три съвсем са се изгубили, а за дванайсет не се знае коя къде се пише, ами ги слагат една вместо друга и извращават божествените писания, без да броим антистихата, т.е. противоположните" (Константин Костенечки, 21). Графичните опозиции са не само свидетели на божествената истина, но и оръжие в борбата срещу ересите (Голдблат 1987, 228). Показателно е, че терминът *антистихо* има в Сказанието по-широко значение от това в гръковизантийската традиция, като включва освен буквите и други писмени знаци (пак там, 229). За терминологията на Константин Х. Голдблат пише: "The

[3] Срв.: "Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὰ πάντα προΐεται, κἂν αὐτὸ δέῃ τὸ σῶμα ἀποτμηθῆναι, οὐ σφόδρα ἀντέχεται αὐτοῦ, ὥστε τὴν κεφαλὴν διατηρῆσαι· οὕτω καὶ σὺ, φησὶ, πλὴν τῆς πίστεως πάντα ἐκδίδου κἂν χρῆματα, κἂν τὸ σῶμα, κἂν αὐτὴν τὴν ψυχὴν ἐκδοῦναι δέῃ. Ἐκεῖνο γὰρ ἡ κεφαλὴ καὶ ἡ ῥίζα· κἀκείνης διατηρουμένης, κἂν πάντα ἀπολέσῃ, ἅπαντα ἀνακτήσῃ πάλιν μετὰ πλείονος τῆς περιφανείας. Διὰ δὴ τοῦτο ἁπλοῦν τινα εἶναι καὶ ἀφελῆ προσέταξεν, οὔτε φρόνιμον μόνον, ἀλλ' ἐκέρασε ταῦτα ἀμφότερα, ὥστε γενέσθαι αὐτὰ ἀρετὴν· τὴν μὲν φρόνησιν τοῦ ὄφεως εἰς τὸ μὴ πλήττεσθαι ἐν τοῖς καιρίοις παραλαβών: PG, t. 57, 390".

[4] За значението на библейските цитати като тематични ключове вж. Пикио 1993, 385-435, особено бел. 9.

Skazanie does not represent the mechanical rules and terms which were established for the Greek language" (пак там). Това е вярно. Мнението на Х. Голдблат, че "in his treatise Constantine introduces a Slavic grammatical terminology which is functionally independent of the Greek grammatical tradition" (пак там), предизвиква възражения не толкова по отношение на "терминологичността" и "функционалността", колкото по отношение на "граматичността" (вж. 4.2.). Ако приемем, че терминологията на Константин има граматичен характер, ще трябва да отхвърлим идеята за зависимостта между право-славието и право-писа. Самият Х. Голдблат казва, че славянският "граматичен термин" е представен за да помогне на читателя да разбере значението на гръцкия (1987, 333, бел. 43).

5.2. Досега в повечето случаи, въз основа на Ягичевата оценка, отношението на изследователите към Сказанието не е положително. Пръв Х. Голдблат обърна внимание на това, че Сказанието не е граматичен трактат, и убедително обоснова тезата за съхраняване на право-славието посредством право-писа. Някои от коментарите му противоречат на основната концепция, която принципно е добре защитена. "Правилното" написание се разглежда като условие на религиозно-идеологическа ортодоксалност (Мечковска, Супрун 1991, 143). Нещо повече: "вплоть до XVIII в. в православной книжности сохраняла актуальность основная мысль "Книги о писменех" Константина Костенечского – мысль о религиозно-идеологической значимости "правильных" написаний" (пак там, 147).

5.2.1. Дали критиката на В. Ягич е основателна, след като се вижда, че граматичните познания са били чужди на Константин Костенечки, а много вероятно и на патриарх Евтимий. Отговорът на този въпрос би могъл да бъде изяснен, ако погледнем на Сказанието на Константин Костенечеки от позицията на "митологичното" съзнание, пораждащо "митологични" описания, и "дескриптивното" съзнание, пораждащо "дескриптивни" описания (Лотман, Успенски 1992). Дескриптивното описание клони към метаезика, т.е. към един абстрактен език на описание, който няма значение извън собствените си рамки; митологичното описание клони към равнището на езика обект, който препраща към също такъв предмет на йерархически по-висше стъпало – първопредмет, праобраз на предмета (пак там, 35). При дескриптивното описание е съществена липсата на изоморфизъм между описвания свят и системата на описание; при митологичното описание е налице обратното - принципно признаване на изоморфизма (пак там). Дескриптивното описание препраща към метаезика, митологичното – към метатекста (пак там, 35-36). Разбирането на митологичния текст е свързано с разпознаване, с отъждествяване; в митологичните текстове обектите се трансформират и разбирането им е свързано с разбирането на процесите на трансформирането (пак там, 36). От тази гледна точка може да се говори за ориентирани към митологичното мислене култури и извънмитологични култури. Митологичните са култури на собствените имена (пак там, 45-46) или култури на текстовете, а не на граматиките (Лотман 1992, 112). В митологичния свят е налице семиозис, свеждащ се до процеса *номинация*: "в митологичното съз-

нание знакът е аналогичен на собственото име" (Лотман, Успенски 1992, 37)[5].

5.2.2. Трактатът на Константин Костенечки Сказание за буквите е митологично описание, породено от митологичното съзнание на една култура, ориентирана към собствено име[6]. Първо, – задължителното позоваване на Библията, която изпълнява функцията на метатекст по отношение на всеки друг текст. Второ, – библейския цитат, изпълняващ ролята на тематичен ключ към цялото Сказание: "Бъдете мъдри като змията, защото макар и да вижда цялото си тяло разкъсано, тя покрива с него главата си, чрез която после и цялото ѝ тяло ще се излекува (по Мат.10:16). Така и на всяко книжовно нещо глава са буквите и правилната им употреба" (Константин Костенечки, 8). Буквите са глава на всяко книжовно дело, предназначено да изразява Словото Божие, т.е. – буквите препращат към по-високо йерархично ниво, към първообраза. Главата на змията се *отъждествява* с вярата (вж. 5.1. и 5.2.1.), а буквите са глава на книжовното дело, с други думи – буквите се отъждествяват с вярата (срв. идеята на Х. Голдблат – право-пис – право-славие). Срв. също молитвата във формата на кръст (Куев, Петков 1986, л.38а, 156). Трето, знакът – аналогичен на собственото име: "Всяка буква или всеки знак, който не се намира на своето място, не принадлежи към дома на Господ. А щом не е от Господния дом, то не е ли от противния?" (Константин Костенечки, 7; вж. тук бел. 4:16). Четвърто, – отрицателното отношение към светското знание и античната философия[7].

---

[5]Срв.: аггєлъ, произнасяно като [ангел], означава 'ангел' – аггєлъ, произнасяно като [агел], означава 'дявол', Исус – Господ, Иисус – антихрист (у старообрядците) (Успенски 1989, (213-214).

[6]Вече беше отбелязано (бел. 1:7), че според А.Ф. Лосев историята се управлява от митологията и че понятието *дескриптивно съзнание* не е в противоречие с неговата диалектика на мита. Митологията може да бъде абсолютна и относителна (Лосев 1994, 198, 199). Формулата на мита съдържа четири члена: 1) личност, 2) история, 3) чудо, 4) слово (Лосев 1994, 196). Синтезирайки тези 4 члена в един израз, А.Ф. Лосев получава следната фромула: "*миф есть развернушое магическое имя*" (1994, 196), *името* обединява словото и личността, *магическото* включва чудото, *разгърнатото* – историята. Ето как А.Ф. Лосев стига до тази формула: "Миф... не есть догмат, но – история" (1994, 192); "миф не есть историческое событие как таковое, но он всегда есть *слово*. Слово – вот синтез личности как идеального принципа и ее погруженности в недра исторического становления. Слово есть заново сконструированная и понятая личность (пак там, 192-193); "всякая реальная мифология содержит в себе 1) учение о первозданном светлом бытии, или просто о первозданной сущности, 2) теогонический и вообще исторический процесс и, наконец, 3) дошедшую до степени самосознания себя в инобытии первозданную сущность" (пак там, 193); "миф есть в словах данная чудесная личностная история" (пак там, 195). Теорията на А.Ф. Лосев е всеобхватна, докато тази на Ю.М. Лотман, Б.А. Успенски характеризира митологично и немитологично ориентираните култури от гледна точка на знаковите системи. Поради това, че системата от догми в Православието поставя митологията на ново знаково равнище (Бичков 1977, 29), последната позволява едно по-просто и достатъчно ясно тълкуване на Константиновото Сказание. В случая диалектическото противоречие мит – догма е по-скоро улеснение, отколкото пречка (догмата, както и думата не разкриват истината, същността, а само я означават, Бичков 1977, 29).

[7]"Православното богословие, винаги сотириологично, никога не се е съюзявало с философията, за да постигне "научен синтез". Въпреки цялото си богатство, източната религиозна мисъл няма своята схоластика. А доколкото в нея се прокрадват християнски гностически елементи, като у св. Григорий Нисийски, св. Максим Изповедник или "Физическите и богословските глави" на св. Григорий Палама, тези философски теории винаги се подчиняват на централната идея за съединяване с Бога и не се оформят като типични системи" (Лоски 1993, 60; вж. също тук бел. 1:7, 3:1). Във Византия, от която в Slavia Orthodoxa е възприето отрицателното отношение към светското знание и античната философия, ситуацията е поразлична. Интересът и към двете, макар и подценявани от православната доктрина, там никога не е изчезвал.

Както отбелязват Ю.М. Лотман и Б.А. Успенски, процесите на номинация и познание в митологичните култури не са свързани с отношението "да назовеш, значи да познаеш" (срв. Лихачов), а с *научаването на системата от знаци, аналогични на собственото име*; т.е. познанието се свежда до научаването на система от знаци и текстове, препращащи към по-високото йерархично равнище (първообраза), посредством редица отъждествявания. На тази цел е посветен и трактатът на Константин, който е изобличителен текст[8], а не граматичен трактат – в противен случай бихме очаквали дескриптивно описание, препращащо ни към метаезика на съответната *граматика* (тук терминът е употребен в своето семиотично значение). Вместо това Константин често се позовава на Еротиматата на Мануил Москопул (Ἐρωτήματα γραμμάτικα), която в известен смисъл също се явява метатекст по отношение на Сказанието, тъй като славяните са получили Божието Слово посредством преводи от гръцки. Показателен е и опитът на Константин да обяснява чисто славянски езикови явления в съпоставка с гръцки, по-точно – като препраща читателя към гръцкия език. От съществено значение е следното изказване на Константин:

> мо́жет' же и҃ною сътво́рити по се́моу ѣ҆зы́коу се҃ѣ прнема́н'мн, нь а҆ще сътво́рит се въ поро҃га́нїе бу́деть
>
> (л.18а, 12-14, Куев, Петков 1986, 116) –
>
> "Може обаче да се състави и друга Еротимата според този език, след като се пригоди тая. Но дори и да се състави, ще бъде охулена" (Константин Костенечки, 38).

Авторът интуитивно съзнава, че културата, чийто представител е той, няма нужда от подобна Еротимата!

Константин Костенечки обръща специално внимание върху обучението на децата (вж. глава 18). Както пише Ю.М. Лотман в културата на текстовете не се въвеждат правила, а текстове. Такава култура не проявява тенденция към разграничаване на особено метаравнище, не е склонна към самоописание; ако в нея се въведат правила, те се оценяват по ниско от текстовете (Лотман 1992, 112-113; вж. глава 18 за обучението по Псалтира и Часослова). В Сказанието буквите, които са символи на божественото, стоят по-ниско от първообраза, отразен в метатекста - Библията, вдъхновена от Божието Слово [9].

[8] "Тъй като знаковото съзнание акумулира социалните отношения, борбата с едни или други форми на социално зло в историята на културата често се излива в отрицание на отделни знакови системи" (Лотман, Успенски 1992, 45). Срв.: погубените писмена и ересите, произтичащи от това в трактата на Константин Костенечки, т.е. отрицание на неправилните (неистинските) знаци.

[9] Не случайно Константин цитира Деяния 2:3: И явиха им се езици, като че огнени, които се разделяха, и се спряха по един на всекиго от тях (вж. Голдблат 1987, 252, бел. 36). "Огнените езици" се отъждествяват от една страна с Божията светлина, от друга със Словото, т.е. Логоса - второто лице на Св.Троица. Към това може да се добави, че Новият Завет се чете в дневните служби, а Старият - на вечерните. В.Ягич е прав да критикува Константин Костенечки за слабите му граматически познания, но той търси такива познания в един трактат, където въобще не е могло да ги има.

5.2.3. Казаното дотук много добре обяснява защо патриарх Евтимий не е оставил ръководство за употребата на писмената. Освен това имаме сериозни основания да се съмняваме в осъществената от него езиково-правописна реформа, защото последната предполага друг тип култура.

5.2.4. Когато говорим за митологичното съзнание, пораждащо митологични описания, си даваме сметка за условния характер на разграничаваните етапи; става дума за доминиране на определени културни модели или за това, че определени епохи в развитието на една култура "преминават "под знака" на един или друг семиозис" (Лотман, Успенски 1992, 50-51).

5.2.5. В заключение на този параграф ще цитираме У.Еко: "Средновековното решение е, че някакъв предхождащ *авторитет* вече е намерил "правилния" контекстуален отговор: отново е налице порочният херменевтичен кръг. Средновековният тълкувател непрекъснато търси убедителни авторитети, съзнавайки същевременно, че всеки авторитет е с восъчен нос, който може да се моделира по волята на тълкувателя. Със смирена и малко лицемерна пластичност средновековният тълкувател съзнава, че е джудже в сравнение с *авторитетите*, но джудже, покачено на раменете на гиганти и следователно способно да гледа малко по-далеч напред: може би то не вижда нови неща (nova), но е способно да ги види по нов начин (nove)" (Еко 1993, 170)[10]. Константин в своите правописни търсения се позовава на авторитета на традицията, чиито родоначалници са Кирил и Методий. Константин може би смята, че се връща в някаква степен към традицията, реално обаче това не е така.

[10]В някаква степен думите на У.Еко, отнасящи се до западната схоластична мисъл, са подходящи и като характеристика на дейността на Константин Костенечки.

6
БЪЛГАРСКИЯТ КНИЖОВЕН ЕЗИК ПРЕЗ XIV в.

Вече поставихме под съмнение езиково-правописната реформа на патриарх Евтимий. Сега остава да разгледаме нейния "архаизиращ" характер във връзка с аналитичните тенденции в развоя на българския език през XIV в.

6.1. В 1.2 посочихме, че в редица изследвания се прокарва идеята за съзнателна архаизация на книжовния език от патриарх Евтимий. Още няколко мнения за реформирането на книжовния език през XIV в.: "2) доближаване на правописа и езика до правописа и езика на текстовете от първия период на старобългарската писменост; 3) доближаване на графиката и правописа до гръцката графика и правопис и ориентация на литературния език към гръцкия литературно-езиков узус" (Георгиев 1974, 70). Прави впечатление, че твърденията (2) и (3) на Е. Георгиев са противоречиви: ако е вярно едното, другото не е вярно, и обратно. В самото твърдение (3) се наблюдава още едно много сериозно противоречие, защото да се "доближи" правописа на един език, използуващ една графична система, до правописа на друг език, използуващ друга графична система, от езиковедска гледна точка просто не е възможно, тъй като правописът на един език се базира на езиковите норми, характеризиращи системата на този език. Ако Е. Георгиев е имал предвид надредните знаци, чиято употреба нараства значително през XIV в., то следва да говорим за подражание чрез заимствуване на графични знаци от друга графична система, но не и за "доближаване" на правописните норми на два езика. Част от тези знаци отразява различни български просодични типове (Дибо 1971; вж. също Булатова 1971) и има значение за българската правописна норма, а част от тях са чисто подражателни и нямат значението, което имат в гръцката правописна система.

Посочените по-горе твърдения на Е. Георгиев се цитират като непоколебима истина (Василев 1980, 408). Според В.Василев "Евтимий Търновски реформира до голяма степен средобългарския правопис с оглед на собствените си разбирания за старобългарския църковен език" (1980, 407).

Д. Иванова-Мирчева разграничава търновски паметници и традиционни паметници: "В езика на търновските паметници обаче филологическата намеса и съзнателната нормираност са значително по-силни, докато "традиционните", нетърновски паметници са плод на свободната еволюция на говоримия език и на постепенната му книжовна реализация" (1987г, 172). Според същия автор: "в търновските произведения ние можем да намерим

най-много старобългарски архаизми (но това все пак не е истински старобългарски език)" (Иванова-Мирчева 1987г, 168). В друга статия е казано: "Би могло да се говори за известни "отклонения" от старобългарската норма, като редица случаи на обобщаване на някои окончания, например на окончанието -ѡм за творителен падеж единствено число, на окончанието -ѣн за родителен падеж множествено число, на окончанието -ѡχ за местен падеж множествено число и др." (Иванова-Мирчева 1974, 199). От една страна се говори за най-много архаизми в търновските паметници, от друга - за "известни отклонения" от старобългарската норма, които всъщност са иновации.

6.2. В 4.1.3. стана дума за това, че авторите, които посочват определени особености на Евтимиевата реформа, нямат фактическа база за това. Един от тези автори е В.Василев: "Безспорно е, че Евтимий и школата му връщат изкуствено нормите на книжовния език назад към старобългарските" [1]; "Като особено важно и полезно в правописа на Евтимий смятаме задължителното въвеждане на ударението и правилата за еровете (в нашето тълкуване), в които се открива известна отстъпка на говоримия език. Консервативната страна на реформата е преди всичко в архаизацията на книжовния език, т.е. узаконяването на редица отживели езикови норми и гърцизацията на писмото" (Василев 1980, 408). Може ли "гърцизацията" на писмото да бъде консервативен елемент в "реформата". Що се отнася до архаизацията на книжовния език, то В. Василев се позовава на К. Мирчев. От своя страна К. Мирчев пише, че реформите на Евтимий "са имали за главна цел да внесат ред и еднообразие в правописа на среднобългарските паметници и да узаконят редица отживели езикови норми, като съзнателно се е слагала пречка на всяко обновяване на литературния език и на неговото сближаване с говоримата реч. Изобщо реформите на българския патриарх са целели да запазят напълно архаичния облик на литературния език, който по този начин се е превърнал действително в един изкуствен и мъртъв език" (Мирчев 1978, 62).

6.2.1. Авторитетът на К. Мирчев според нас е подвел изследователите, които се впускат да търсят потвърждение на неговите думи. В. Василев, следвайки К. Мирчев, формулира правописни правила в системата на надредните и препинателните знаци, правила на употреба на еровете, на ѯ, на юсовете, на епентетичното l, на гръцките букви, на буквите за гласните звуци (1980, 409-416). Ще се спрем върху някои противоречия в тези "правила". Още преди да ги формулира В. Василев прави една уговорка от доста съмнително естество: "Големият брой изключения от тези правила смятаме за отстъпление от Евтимиевата ортографска реформа, защото някои от правилата за употребата на писмените знаци поради техния изкуствен характер са били трудно приложими на практика" (1980, 409).

6.2.1.1. "Правилата за употребата на еровете се подчиняват отчасти на етимологичния принцип и до голяма степен на фонетичния принцип: голям ер (ъ) се пише там, където еровата гласна се е произнасяла [2], а малък ер (ь) - в

[1] Показателно е, че на това място авторът се е позовал на Д. Иванова-Мирчева (1969, 60).

[2] Редно е да обърнем внимание върху факта, че (ъ) в количествено отношение през XIV в. се е отличавал от това, което се е криело зад буквата (ъ) в старобългарската епоха.

края на думите. Разбира се, от така формулираните правила се срещат доста изключения, които се дължат на старобългарската традиция, на която са се опирали преписвачите" (Василев 1980, 411). От една страна Евтимий създава правила, връщащи езика назад към традицията, а от друга - срещат се доста изключения от тези правила, дължащи се именно на традицията! При голям брой изключения можем ли да мислим, че въобще е съществувало самото правило?

6.2.1.2. "Премахва се употребата на йотувани носовки" (Василев 1980, 412). Това е свързано със загубата на йотацията, особено между гласни, което е характерно както за късния старобългарски, така и за среднобългарския период, и не може да се смята за архаизиращо правило. Правило 2 за носовките (Василев 1980, 412) се придържа изцяло към К. Мирчев (1978, 62), но и да приемем, че то е било реалност, не можем да го смятаме за архаизиращо. Правило 3 за носовките - (ѧ след л', р', н' в 1 л.ед.сег. и вин.ед.ж. вместо ѩ (Василев 1980, 413). Ако това правило е съществувало, то следва да го квалифицираме като иновация. Правило 4 за редуването на носовките също не може да бъде определено като архаизиращо.

6.2.1.3. Правилото за ы гласи: "Възстановява се редовната употреба на ы..." (Василев 1980, 414). Ще си позволим да отбележим, че до този момент буквата ы не е изчезвала от графичната система, следователно и дума не може да става за "възстановяване". Редовната употреба на ижица (ѵ) е иновация.

6.2.1.4. "Буквата ѣ се запазва на етимологическото си място" (Василев 1980, 415). Интересно къде би следвало да се пише тази буква, като изключим случаите, в които тя се употребява вместо ѩ, за което има фонетично обяснение. Няколкото знака за [о] не представляват връщане към традицията.

6.2.1.5. Правилото за ѧ и ѩ: "Има данни да се мисли, че в резултат на правописното упътване се засилва употребата на буквата ѧ вместо етимологично ѩ" (Василев 1980, 415). Не може да се говори за "етимологично ѩ", тъй като буквата означава два звука [j + а]. Вече споменахме за загубата на йотацията през среднобългарския период, на което се дължи засилената употреба на ѧ вместо ѩ. И тук няма нито правило, нито архаизация.

6.2.2. По-различен е подходът на И. Харалампиев по въпроса за правописа на Евтимий (1990, 31-40, вж. също 1984, 1994), макар някои негови формулировки да будят съмнения: "Евтимий Търновски прекъсва онародняването на книжовния български език" (1990, 30); "Убеждението, че Евтимий изкуствено е архаизирал и усложнил правописа на произведенията си, дава основание да се смята, че не е възможно да се "надникне" зад изкуствените правила и да се каже нещо определено за фонетичните особености" (пак там, 31).

И. Харалампиев отбелязва, че правилата, определени от В. Василев, са от два типа: 1) чисто правописни, несвързани с различно произношение (няколко букви за о и н); 2) правила, отразяващи връзката правопис и изговор (носовки, ерове) (пак там, 32).

Мисълта, че правилата от "втория тип могат да бъдат използувани успешно за решаване на фонетични въпроси" (пак там, 32), отхвърля идеята за архаизация или връщане назад, защото там, където става дума за връзка между правопис и изговор, можем да говорим само за отразяване на състоянието на езика от съответния период - извод, до който стига и И. Харалампиев (пак там, 39).

И. Харалампиев формулира два принципа на езиково-правописната реформа на Евтимий:

1) "съобразяване с етапа, до който е достигнало развитието на старобългарската книжовна норма в среднобългарската епоха,... който отменя изтъквания досега принцип за съзнателно сближаване с езика на Кирило-Методиевите образци";

2) "следване особеностите на гръцкото писмо, на гръцкия правопис и език" (1990, 152-153) [3].

Първият от така формулираните принципи не буди възражения дотолкова, доколкото съответствува на нашето виждане, че езикът на Евтимиевото творчество, както показва и изследването на И. Харалампиев, отразява характерните черти на епохата от XIV в. и че е невъзможна съзнателна архаизация дори на книжовния език. Нашите съмнения са свързани с идеята, че е имало съзнателна езиково-правописна реформаторска дейност от страна на Евтимий. Относно втория принцип И. Харалампиев добавя уточнението, че става дума преди всичко за влияние в някои сфери на лексиката и синтаксиса (Харалампиев 1990, 153). Неясно остава какво отношение имат лексиката и синтаксиса към гръцкото писмо и правопис. По-горе (6.1.) вече изложихме възраженията си срещу принципа на сближаване на българския и гръцкия правопис.

6.2.2.1. В предходния параграф изяснихме, че книжовниците в края на XIV и началото на XV в. се позовават на авторитета на традицията, но реално не са се върнали към нея. Подчертахме и липсата на дескриптивно съзнание за създаване на дескриптивни описания. Константин Костенечки признава, че, ако напише ръководство по образец на гръцката Еротимата, то ще бъде охулено, сиреч - неразбрано. Биха могли да възразят, че Константин е чакал нареждане от княза, но такова нареждане така и не е било дадено. Във връзка с това мнението на И. Харалампиев, базиращо се на предисловието и глава 26 в Сказанието на Константин Костенечки, че по същото време

[3] В една по-стара своя статия И. Харалампиев обосновава три принципа на езиково-правописната реформа на Евтимий, първият и третият от които са до голяма степен несъвместими: 1) "съзнателен стремеж за приближаване на правописа и езика към Кирило-Методиевите образци"; 2) "следване на гръцкото писмо и гръцкия език"; 3) "съобразяване с етапа, до който е достигнало развитието на старобългарския книжовен език в среднобългарската епоха (XII-XIII-XIV в.), с новоразвити черти, добили широко разпространение в среднобългарските писмени паметници" (Харалампиев 1984, 220-221; вж. също Харалампиев 1979, 22-30). Доказателство за несъвместимостта на първия и третия основни принципи е и фактът, че впоследствие И. Харалмпиев се отказва от единия: "Подробното изследване на Евтимиевия език и на езика на други търновски книжовници през последните две-три десетилетия показа, че принципът за връщане на Кирило-Методиевите езикови и правописни норми се нуждае не само от конкретизиране, но и от цялостна преоценка, тъй като има сериозни основания той да бъде отхвърлен като основен принцип" (Харалампиев 1995, 9).

в Белград се е намирал книжовник от Търново (Харалампиев 1995, 37-39; старобългарския текст вж. в Куев, Петков 1986, л.3а, 2-10, 86; л. 46а, 16-22, 172), едва ли е от съществено значение, тъй като този предполагаем книжовник не е оставил следи от някаква дейност. Това, от своя страна, е по-скоро в подкрепа на нашата теза, че Евтимий не е извършвал каквато и да било езиково-правописна реформа.

6.2.3. Според К. Мирчев през периода XIII-XIV в. е настъпило разколебаване на падежните форми, което към края на XIV в. стига до пълна загуба на именната флексия в по-голямата част от българските говори (1978, 63).

6.2.3.1. И. Харалампиев подробно анализира езика на Евтимиевото творчество, като изхожда от тезата, че Евтимий е прекъснал онародняването на българския книжовен език, без обаче да посочи откъде черпи данни за говоримия български език от XIV в. (1990, 31-149). Примерите, по които съдим за развоя на българския език, са предимно от писмени паметници, останалото е опит за вътрешна реконструкция. Нямаме критерий, по който бихме могли ясно да разграничим "книжовното" от "говоримото" ("народното"). Същото мнение изразява и И. Харалампиев относно опитите да се търси "народна" лексика в творчеството на Григорий Цамблак, тъй като "все още няма критерии, според които дума в езика на даден средновековен български писател категорично да бъде определена като народна" (Харалампиев 1995, 64). Не можем обаче да се съгласим с мнението, изразено от автора, че лексиката с *общонароден* характер се противопоставя на *книжовната* лексика (пак там), защото книжовната лексика не е някаква изкуствена самодостатъчна система, както се опитват да ни убедят застъпниците на идеята за изкуствения характер на Кирило-Методиевия език, а се гради преди всичко и именно на базата на общонародната лексика. Отношенията между общонародната и книжовната лексика са отношения на включване и допълване, а не на противопоставяне (срв. 6.2.3.3.; вж. също Давидов 1984, 209).

К.Ф. Радченко преди един век изказва становището, че за да извърши своята реформа Патриарх Евтимий е трябвало да възстанови първоначалната чистота на езика от времето на Кирил и Методий (Радченко 1898, 333). Очевидно идеята за архаизирания книжовен език от Евтимий се гради от една страна върху мнението на К.Ф. Радченко, а от друга - върху категоричното становище на К. Мирчев за пълния разпад на именната падежна флексия в голямата част от българските говори през XIV в. Последното твърдение, което се приема като безспорно в българската наука, не само че не е доказано, но е съмнително, че въобще може да се докаже.

Ще приведем няколко цитата от обстойната студия на И. Дуриданов, разглеждаща въпроса за тенденцията към аналитичен строй на българския език: "в развоя на българската склонитбена система в периода до XIV век са били в ход редица нови процеси, които са имали синтетична насока и които биха могли при известни условия да доведат до утвърждаването на нов тип склонение, както това е станало в останалите славянски езици" (1956, 156); "би било по-правилно за граница между двата основни периода в развоя на българския език да се определя по-широк интервал от време, а това е

именно XIV век, който се характеризира с преходния си характер и по този начин образува свързващо звено между двата главни периода. През XIV век, въпреки че преобладават аналитичните елементи в именната система, успоредно с тях са се употребявали все още в значителна степен и синтетични форми... Такова успоредно съществуване на аналитични и синтетични форми е напълно възможно" (пак там, 256) "През XV век три падежа - местен, родителен и творителен - са напълно изчезнали в говоримия български език" (пак там).

Трябва да си даваме сметка, че обектът на описание винаги е по-хаотичен от самото му описание. Трудът на И. Дуриданов очертава една динамична картина в развоя на българския език от синтетизъм към аналитизъм: XIV в. се определя като преходен, въпреки господството на аналитичните *тенденции*; загубата на три падежа не означава установен аналитичен строй, тъй като има езици с редуцирана падежна система, запазили синтетичния си характер.

Троянската повест, смятана за паметник, отразяващ в най-голяма степен аналитичната тенденция, "притежава все още доста стабилна склонитбена система" (Мирчев 1968, 384)[4]. Не можем да подминем фактите, свидетелстващи за съпротивителни реакции на падежната система срещу тенденцията за разпадане: поява на нови обобщаващи окончания и стремеж на стари да поемат обобщаваща функция. Ще посочим -оχъ, -овѣχъ, -овоχъ за мест. падеж мн. за *о-основи м.р., *jo-основи ср.р., -мн за твор.мн. *о- основи м.р. и *jo-основи ср.р., -омь за твор.ед. *о-основи и *а-, *ja-основи (рѣкѡмь, срѣдомь, крꙋшевнцом), -ен за род.мн. (Мирчев 1978, 163-175).

Материалът, изследван от И. Харалампиев, показва, че в езика на Евтимий не се наблюдава архаизация, а в редица случаи е отразено състоянието, характерно за среднобългарския период: обобщено окончание -овъ за род.мн. на *о- и *ŭ-основи, окончание -оχъ за мест.мн., -ен от *i-основи за род.мн. на старите *jo-основи м.р. и *ja-основи, -мн за твор.мн. от *i-основи за *jo-основи ср.р. на -ые. Въз основа на своя анализ И. Харалампиев стига до извода, че "за разлика от езика на повечето средновековни писмени паметници езикът на Евтимий Търновски се отличава с пълна липса на следи от разпадане на склонението" (1990, 61). Посочените примери показват друго: прегрупиране на окончанията, което не може да се свърже с архаизация на езика. Дори в Троянската повест склонитбената система все още е достатъчно стабилна. Нямаме точни данни за говоримия език от онова време, можем само да предполагаме, че подобно прегрупиране на окончания в стремеж на падежната система към запазване не е недопустимо. В крайна сметка посочените по-горе обобщаващи окончания са проникнали в книжовния език от говоримия, чиято пълна картина можем само да си представяме

[4] В друга статия К. Мирчев пише: "Като се вземе предвид, че повестта пази добре синтетичните падежни форми при имената и местоименията, трябва да се заключи, че тя не отразява българската езикова действителност от XIV в. в такава светлина, както бихме очаквали от един прочут "народен" паметник (1970, 673). В. Гешев отбелязва, че оценката на К. Мирчев за езика на Троянската повест в неговата Историческа граматика на българския език (стр. 21 и 160) е противоречива: от една страна тя е писана на сравнително свободен народен език, а от друга - от епохата на XII-XIV в. ние не притежаваме паметници, които да отразяват подобре народен говор. В. Гешев изказва предположение, че К. Мирчев е възприемал езика на Троянската повест като смесен, но не се е ангажирал с еднозначна оценка (Гешев 1993, 82-83).

посредством метода на вътрешна реконструкция.

6.2.3.2. Във връзка с дейността на Евтимий Д. Иванова-Мирчева определя два типа книжовен език: а) търновски, отразен в съответните паметници; б) нетърновски, отразен в условно наречените от автора "традиционни" паметници, плод на "свободната еволюция на говоримия език и постепенната му книжовна реализация" (1987г, 172). По този начин българският превод на Манасиевата хроника от XIV в. спада към търновските паметници, а Троянската повест, включена във Ватиканския препис на цитираната хроника, се отнася към традиционните паметници (пак там, 169). От една страна традиционните паметници отразяват постепенната книжовна реализация на говоримия език, а от друга – търновските паметници със своят съзнателна филологическа намеса и нормираност архаизират езика, т.е. връщат ни към традицията. Нещо повече, и двата типа паметници отразяват прегрупирането на старите основи, обобщаване на падежни окончания, отмиране на меките варианти (Иванова-Мирчева 1987г, 169). Възниква въпросът, къде е съзнателно дирената архаизация? Преписвачът на Ватиканския препис на Манасиевата хроника едва ли е съзнавал, че включва един "традиционен", нетърновски текст, в един "търновски" по тип текст[5].

6.2.3.3. Във връзка с идеята за "съзнателно дирената архаизация" е необходимо да се засегне проблема за съотношението книжовен език - говорим (народен) език.

Б. Хавранек прокарва основните различия между книжовния и "народния" език на функционална основа: "У литературного языка имеются языковые средства, обусловленные целью конкретного языкового высказывания, причем функции литературного языка гораздо богаче и более строго различаются; в народном языке (разумеется в определенном коллективе) *почти все языковые средства являются общим достоянием*, тогда как в литературном всегда можно найти *достаточно средств*, которые широко не используются" (Хавранек 1932, цитирано по Хоралек 1988, 26; курсивът наш). С това се обяснява фактът, че литературният език доста

[5]В. Гешев не изключва възможността Троянската повест да се окачествти като паметник, писан на говорим език, който "не е архаичен и вероятно не е архаичен във всичките си дялове" (1993, 84). Според автора езикът на Троянската повест "има много общи, особено фонетични и морфологични черти с езика на превода на Манасиевата хроника (в която фактически е вмъкнат), но се различава от него по стиловия си регистър в смисъла, в който това понятие може да се отнесе към средновековната книжнина" (пак там, 85). Съвсем наскоро се появи едно цялостно изследване на падежната система в среднобългарския превод на Манасиевата хроника в съпоставка и с Троянската повест. Ще приведем само някои от финалните разсъждения на У. Шин: "В среднобългарския период общият развой е все още в руслото на старобългарската морфологична и синтактична норма, която предполага употреба на падежите... Чертите на говоримия език, отразени в *Троянската притча*,..., не бива да се разглеждат изолирано от среднобългарския книжовен език, а трябва да се приемат като част от неговото многообразие. Преписвачът на *Манасиевата хроника* не отстъпва от старобългарската норма, а привнася в нея новите черти, които са възникнали в говоримия език навярно през XIV в. Естествено, трябва да се има предвид, че в Манасиевата хроника е отразено състоянието на средновековния български език. Това може да ни наведе на мисълта, че през късния среднобългарски период разликата между народния и книжовния език е била твърде голяма – докато книжовният език все още си е оставал синтетичен, народния език вече е бил почти аналитичен." (Шин 1996, 239-240). В заключение У. Шин обръща внимани е внимание върху това, за което говори още И. Дуриданов, а именно, че същите процеси на унификация на падежните окончания изживяват и останалите славянски езици, без да загубят своя синтетичен характер (пак там, 240-241).

леко може да изрази всичко, което се изразява посредством народния, и че народният език не може да замени литературния, тъй като не му достигат преди всичко *лексикални средства* (Хоралек 1988, 26).

С други думи, главното различие между двете основни форми на един език се състои в количествена и качествена характеристика на лексикалния материал заедно с наличието на езикови средства, които не се употребяват широко и са плод на консерватизма на литературния език, обусловен от екстралингвистични фактори (според Б.Хавранек)[6]. Като изхождаме от присъщия за книжовния език консерватизъм, смятаме тезиса за съзнателно дирената архаизация от страна на Евтимий за несъстоятелен, още повече, че, както се постарахме да покажем, нямаме основания да прокарваме съществена разлика между книжовния и говоримия (народния) език през XIV в. откъм граматичната им страна. Дори и да има архаични явления в езика на XIV в., те не са плод на съзнателно дирена архаизация, а отразяват естественото състояние на езика, който представлява органичен синтез на по-нови характеристики с по-стари.

[6]При изследването на българските преводи на Евангелието и дамаскините от XVIII в. се говори за книжовен език на "народна основа", което е оправдано, тъй като тези преводи често пъти са правени на диалект без влияние от страна на предходната книжовна традиция (вж. Димитрова 1993 и посочената там литература). Езиковата и културна ситуация в България през XIV в. се отличава значително от ситуацията през XVIII в. Затова нямаме основания да определяме езика на Троянската повест като "народен", още повече ако приемем предположението, че езикът на Троянската повест отразява говора на висшето търновско общество от първата половина на XIV в. (Гешев 1993, 85-86).

7
ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение да обобщим:

1) Исихазмът може да има в известна степен отношение към ревизията на богослужебните книги в България през XIV в., но необходимите предпоставки да го поставяме в основата на посочения процес не са налице.

2) Между исихазма и тържествения риторичен стил ("плетение словес") не съществува пряка връзка.

3) Съществуващите извори (Григорий Цамблак, Константин Костенечки) не ни дават основание да говорим за езиково-праповисна реформа на патриарх Евтимий. Културната ориентация на Slavia Orthodoxa през XIVв. не е предполагала "дескриптивни" описания и осъществяване на "дескриптивна" дейност, каквато по същество се приписва на Евтимий с твърденията за извършена от него езиково-правописна реформа, съпроводена от огромна филологическа работа. По тази причина неправомерно е да се търсят правописни правила на Евтимий от езиковедска гледна точка, тъй като от една страна не разполагаме със сведения за това, а от друга - Евтимий едва ли е мислил да ги създава, както не е мислил за това и Константин Костенечки. Анализът на един или друг текст от XIV в. дава представа за правописа на този текст, но не и за "правилата" на Евтимий.

4) Неправомерен остава тезисът за "съзнателно дирена архаизация на езика" от страна на Евтимий, защото е твърде съмнително, че можем да прокараме една строго определена граница между книжовния и говоримия (народния) език през XIV в., въпреки преобладаващото мнение за господството на аналитичната тенденция или за пълния разпад на именната падежна система в българските говори през този период.

5) Езиковият въпрос в Slavia Orthodoxa е свързан с проблема за достойнството на славянския език по отношение на гръцкия (Р. Пикио), но по същество този въпрос не е от чисто езиков характер. Мнението за произхода на първия славянски книжовен език, изразено в IV глава на Сказание за буквите, е породено от екстралингвистични фактори. Старобългарският език (въпреки Р. Пикио) запазва своя характер на константна величина както през по-ранния период (IX-XVI в.) в своя

чист вид, така и през по-късния (XVII- XVIII в.), но вече под формата на своя руски извод, чиято употреба се налага от новото качество на българския език и от хегемонията на Русия в православния славянски свят.

7.1. Схемата, представена в 1.3.1., в своята цялост не е оправдана.

7.2. Описанието на един или друг изследван обект си остава винаги по-подредено от системата на самия обект. За да избягваме резките противоречия, е необходимо да търсим едно динамично, гъвкаво, описание на един или друг обект на изследване, чиито характеристики са неподвижни до голяма степен само в нашите представи.

***

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев 1977 – Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

Аверинцев 1978 – Аверинцев, С.С. Древнеславянские литературы и традиция эллинизма. Тезисы. – В: Славянские культуры и Балканы. Т.1. София, 1978, 181-182.

Ангелов 1967 – Ангелов, Д. Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна Балгария – исихазъм и варлаамитство. – Известия на българското историческо дружество. Кн. XXV, София, 1967, 73-92.

Ангелов 1994 – Ангелов, Д. Византия. Духовна култура. Стара Загора 1994.

Бакалов 1994 – Бакалов, Г. Византия. София, 1994.

Бегунов 1973 – Бегунов, Ю.К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

Бирнбаум 1972 – Birnbaum, H. Byzantine Tradition Transformed: The Old Serbian Vita. – In: Aspects of the Balkans, Continuity and Change. Contributions to the International Balkan Conference Held at UCLA, October 23-28. Hague-Paris: Mouton 1972, 243-284.

Бирнбаум 1984 – Birnbaum, H. The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture. – In: Medieval Russian Culture. ed. H.Birnbaum,M.Flier. University of California Press. Berkeley – Los Angeles – London 1984, 3-30 = California Slavic Studies XII.

Бичков 1977 – Бычков, В.В. Византийская эстетика. Москва, 1977.

Бичков 1994 – Бычков, В.В. Эстетика византийского исихазма. - Старобългарска литература. Кн. 27, София, 1994, 51-68.

де Боор 1904 – de Boor, C. Georgii monachi chronicon. Vol. I. Lipsiae 1904.

Бояджиев 1997 – Бояджиев, Ц. Паламитските спорове. – В: Бояджиев, Ц. Две университетски лекции. Велико Търново 1997, 42-95.

Будилович 1875 – Будилович, А. XIII Слов Григория Богослова. Санкт-Петербург, 1875.

Булатова 1971 – Булатова, Р.В. Из сербской исторической акцентологии. Две просодические системы XVI в. – В: Исследования по славянскому языкознанию. Сб. в честь шестидесятилетия профессора С.Б. Бернштейна. Москва, 1971, 32-42.

Буюклиев 1992 – Буюклиев, И. Езиковата култура на българското средновековие. София, 1992.

Буюклиев 1993 – Буюклиев, И. Лингвистични аспекти в Пролога на Йоан Екзарх към превода му на части от Богословие на Йоан Дамаскин. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993, 161-172.

Бьортнес 1984 – Børtnes, J. The Function of Word-weaving in the Structure of Epiphanius' *Life of Saint Stephen, Bishop of Perm'*. – In: Medieval Russian Culture. ed. H.Birnbaum, M.Flier. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London 1984, 311-342 (= California Slavic Studies, XII).

Бьортнес 1985 – Børtnes, J. Hesychast Doctrine in Epiphanius' *Life of Saint Stephen, Bishop of Perm'*. – International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 31-32 (1985), 83-87.

Василев 1980 – Василев, В. Правописната реформа на Евтимий и отражението ѝ в произведенията на негови следовници и на българските дамаскинари. – В: Търновска книжовна школа. Т. 2. София, 1980, 405-421.

Василев 1988 – Василев, В. Рец. на: А. Ничев. Костурският българо-гръцки речник от XVI век. София, 1987. – Съпоставително езикознание 1988, кн. 4-5, 163-166.

Вигзел 1971 – Вигзелл, Ф. Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого. – ТОДРЛ, XXVI. Москва-Ленинград, 1971, 232-243.

Видмарович 1998 – Видмарович, Н. Отражение исихастских идей в создании образа святого. (На материале древнерусской агиографии). – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1998, кн. 3, 51-66.

Георгиев 1974 – Георгиев, Е. Търновската книжовна школа и нейното значение за развитието на руската, сръбската и румънската литератури. – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. София, 1974, 61-71.

Гешев 1993 – Гешев, В. Загадката на българския език на Троянската повест. – В: Медиевистични ракурси. София, 1993, 82-86.

Гоготишвили 1993а – Гоготишвили, Л.А. Религиозно-философский статус языка. – В: Лосев, А.Ф. Бытие – имя – космос. Москва, 1993, 906-923.

Гоготишвили 1993б – Гоготишвили, Л.А. Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх. – В: Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1993, 922-942.

Гоготишвили 1994 – Гоготишвили, Л.А. Коммуникативная версия исихазма. – В: Лосев, А.Ф. Миф – Число – Сущность. Москва, 1994, 878-893.

Голдблат 1980-81 – Goldblatt, H. On the Theory of Textual Restoration among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages. – Ricerche Slavistiche, 27-28, 1980-81, 123-156.

Голдблат 1986 – Goldblatt, H. On "Rusьskymi pismeny" in the Vita Constantini and Russian religious patriotism. – In: Studia Slavica medievalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. T.1. Roma, 1986, 311-328.

Голдблат 1987 – Goldblatt, H. Orthography and Orthodoxy. Firenze 1987.

Голдблат 1996 – Голдблатт, Х. О русьскыми писмены в "Житии Константина" и русском религиозном патриотизме. – Вестник МГУ, Серия 9, Филология, 1996, No 3, 78-95.

Давидов 1976 – Давидов, А. Речник-индекс на Презвитер Козма. София, 1976.

Давидов 1984 – Давидов, А. Езикът на Григорий Цамблак с оглед на неговата лексика. – В: Търновска книжовна школа. Т.3. София, 1984, 207-219.

Дал 1980 – Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.III. Москва, 1980.

Даничич 1865 – Даничић, Ђ. Живот светога Симеона и светога Саве, написао Доментијан. Београд 1865.

Денкова 1991 – Денкова, Л. Към въпроса за проникването на идеите на Псевдо-Дионисий Ареопагит в старобългарската литература. – В: Кирило-Методиевски студии. Т.8. София, 1991, 200-215.

Денкова 1996 – Денкова, Л. Отвъд знанието, отсам тайната: Дионисий Ареопагит. – В: Св. Дионисий Ареопагит. За божествените имена. София, 1996, 7-24.

Дибо 1971 – Дыбо, В.Л. К классификации среднеболгарских акцентных систем (Предварительные итоги). – В: Исследования по славянскому языкознанию. Сб. в честь шестидесятилетия профессора С.Б. Бернштейна. Москва, 1971, 63-70.

Димитрова 1993 – Димитрова, М. Към характеристиката на направените на диалект български преводи на гръцка църковна книжнина през Възраждането. – В: Медиевистични ракурси. София, 1993, 87-99.

Динеков 1969 – Динеков, П. Съдбата на българската литература през XIII и XIV в. – В: Из историята на българската литература. София, 1969, 97-119.

Динеков 1980 – Динеков, П. Личността на Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. Кн. 7, София, 1980, 3-21.

Динеков 1987 – Динеков, П. Търновската книжовна школа (История, основни черти, значение). – Старобългарска литература. Кн. 20, София, 1987, 3-19.

Динеков 1988 – Динеков, П. Търновската книжовна школа в развитието на българската литература. – В: Динеков, П. Похвала на старата българска литература. София, 1988, 253-268.

Добротолюбие V – Добротолюбие. Т.V. Свято-Троицкая Лавра. 1992.

Дуриданов 1956 – Дуриданов, И. Към проблемата за развоя на българския език от синтетизъм към аналитизъм. – Годишник на Софийския университет, Филологически факултет, Т. 51, 3, 1955. София, 1956, 87-273.

Ебер 1992 – Hébert, M. Hesychasm, Word-Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius. München 1992 (Sagners Slavistische Sammlung, B. 18).

Ебер 1993 – Hébert, M. The Linguistic and Literary Reforms of Patriarch Euthymius: A Return to the Sources. – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1993, кн. 3, 52-62.

Еко 1993 – Еко, У. Семиотика и философия на езика. София, 1993.

Еко 1997 – Интерпретация и свръхинтерпретация. У. Еко в дискусия с Ричард Рорти, Джонатан Калър, Кристин Брук-Роуз. София, 1997.

Економцев 1985 – Экономцев, И.Н. Византинизм, Кирилло- Мефодиево наследие и крещение Руси. – В: Международен симпозиум. 1100 години от блажената кончина на св. Методий. 11-16 юни. София 1985. Т.II. София, 1989, 115-124.

Ерьомин 1963 – Еремин, И.П. О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX-XII вв. – В: Славянские литературы. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Москва, 1963, 5-13.

Ерьомин 1966 – Еремин, И.П. О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX-XII вв. – В: Литература древней Руси (Этюды и характеристики). Москва-Ленинград, 1966, 9-17.

Жилсон, Бьонер 1994 – Жилсон, Е., Бьонер, Ф. Християнската философия. София, 1994.

Зенковски 1974 – Zenkovsky, S. Medieval Russia's Epics Chronicles and Tales. 2d ed. New York: E.P. Dutton 1974.

Зубов 1953 – Зубов, В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб (К вопросу о редакциях "Жития Сергия Радонежского"). – ТОДРЛ, IX. Москва-Ленинград, 1953, 145-158.

Иванов 1958 – Иванов, Й. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375-1406). – Известия на Института за българска литература. VI. София, 1958, 25-79.

Иванова 1971 – Иванова, К. Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България). – Старобългарска литература. Кн. 1. София, 1971, 209-242.

Иванова 1977 – Иванова, К. Патриарх Евтимий и агиографската традиция в средновековната литература. – Литературна мисъл, 10 (1977), 90-99.

Иванова 1981 – Иванова, К. Византийските източници на Похвалата за Константин и Елена от Евтимий Търновски. – Старобългарска литература. Кн. 10, София, 1981, 3-15.

Иванова 1986 – Иванова, К. Патриарх Евтимий. София, 1986.

Иванова 1990 – Иванова, К. Послеслов. – В: Патриарх Евтимий. Съчинения. София, 1990, 244-255.

Иванова 1991 – Иванова, К. Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на Патриарх Евтимий в техния превод. – Старобългарска литература. Кн. 25-26, София, 1991, 124-134.

Иванова-Мирчева 1969 – Иванова-Мирчева, Д. Старобългарска, старославянска и среднобългарска редакция на старославянски. – В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнина от смъртта му. София, 1969, 45-62.

Иванова-Мирчева 1974 – Иванова-Мирчева, Д. Евтимий Търновски, писател-творец на литературния български език от късното средновековие. – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. София, 1974, 197-210.

Иванова-Мирчева 1987а – Иванова-Мирчева, Д. Евтимий Търновски, писател-творец на книжовния български език от късното средновековие. – В: Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. София, 1987, 296-311.

Иванова-Мирчева 1987б – Иванова-Мерчева, Д. Българският книжовен език от XIII-XIV в. – трети класически език в средновековна Европа. – В: Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. София, 1987, 289-296.

Иванова-Мирчева 1987в - Иванова-Мирчева, Д. Задачи на изучаването на българския книжовен език от XIII-XIV-XV век. – В: Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. София, 1987, 283-289.

Иванова-Мирчева 1987г – Иванова-Мирчева, Д. Развоят от синтетизъм към аналитизъм и книжовният български език от средновековието. – В: Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. София, 1987, 163-174.

Истрин I – Истрин, В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т.I. Петроград 1920.

Йовин 1976 - Iovine, M. Metropolitan Kiprian and the Orthodox Slavic Revival. - In: Bulgaria: Past and Present. Studies in History, Literature, Economics, Music, Sociology, Folklore and Linguistics. Columbus, Ohio, 1976, 261-266.

Йовин 1977 – Iovine, M. The History and Historiography of the Second South Slavic Influence. Ph.D. dissertation. Yale University, 1977.

Кабакчиев 1985 – Кабакчиев, К. Библейската алюзия – важен фактор при интерпретацията на старобългарската литература. – В: Търновска книжовна школа. Т.4. София, 1985, 198-203.

Кабакчиев 1994 – Кабакчиев, К. Патриарх Евтимий и Моисей – семантико-идеологична интерпретация на сравнението в "Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа. Т.5. Велико Търново 1994, 109-119.

Кабакчиев 1996 – Кабакчиев, К. Противоречиво ли е било отношението на търновските книжовници към преводаческото майсторство на Кирил и Методий. – Проглас V (1996), No 1, 21-29.

Кабакчиев 1997 – Кабакчиев, К. Евтимиевата реформа (хипотези и факти). Пловдив 1997.

Калужняцки 1901 – Kałużniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393). Wien 1901.

Касирер 1996 – Касирер, Е. Есе за човека. София, 1996. (бълг. превод на: Cassirer, E. An Essay on Man. New Haven, Yale University Press,1951.)

Кенанов 1984 – Кенанов, Д. Топиката в произведенията на Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа. Т.3. София, 1984, 144-150.

Кенанов 1985 – Кенанов, Д. Симеон Метафраст и Търновската книжовна школа. – В: Търновска книжовна школа. Т.4. София, 1985, 26-36.

Кенанов 1992а – Кенанов, Д. Евтимиевото Житие на св.Иван Рилски в агиографската традиция. – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1992, кн. 1, 44-57.

Кенанов 1992б – Кенанов, Д. Константин Костенечки и делото на Патриарх Евтимий. – Език и литература 1992, кн. 3, 80-86.

Кенанов 1994 – Кенанов, Д. За сръбската агиография от XIII-XIV век. – Проглас 1994, No 2, 37-50.

Кич 1976 – Kitch, Faith C.M. The Literary Style of Epifanij Premudryj: 'Pletenie sloves'. Slavistische Beiträge, 96. Münich 1976.

Ключевски 1871 – Ключевский, В.О. Древнерусские Жития святых как исторический источник. Москва, 1871.

Князевска, Чешко 1980 – Князевская, О.А., Чешко, Е.В. Рукописи митрополита Киприана и отражение в них орфографической реформы Евфимия Тырновского. – В: Търновска книжвна школа. Т.2. София, 1980, 282-292.

Колесов 1991 – Колесов, В.В. Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи Средневековья. – В: История лингвистических учений. Позднее Средневековье. Санкт-Петербург, 1991, 208-254.

Константин Костенечки – Константин Костенечки. Съчинения. София, 1993.

Коссова 1994 – Коссова, А. "Похвално слово за Евтимий" от Григорий Цамблак: семантични нива и херменевтика. – В: Търновска книжовна школа. Т.5. В.Търново, 93-107.

Кочев 1973 – Кочев, Н. Идейно-теоретические корни исихазма. – Études balkaniques, 1 (1973), 41-61.

Кочев 1980 – Кочев, Н. Към въпроса за философската страна на Евтимиевата реформа според "О писменѣхъ" на Константин Костенечки. – В: Търновска книжовна школа. Т.II. София, 1980, 239-245.

Кочев 1985 – Кочев, Н. Търновската книжовна школа в контекста на културния кипеж във Византия и на Запад през XIV в. – В: Търновска книжовна школа. Т.4. София, 1985, 278-294.

Куев, Петков 1986 – Куев, К., Петков, Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. София,1986.

Лазич 1986 – Лазић, М. Исихазам ресавских рукописа. – Археографски прилози 8 (1986), 63-105.

Лаптева 1986 – Лаптева, Л.П. Изучение источников по истории богомильства в Болгарии русской историографией XIX – начала XX веков (I часть). – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1986, кн. 1, 81-96.

Лидъл, Скот II – Liddel, Scott A Greek-English Lexicon. Oxford, At the Clarendon Press, vol.II. 1940.

Лихачов 1958 – Лихачев, Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. Москва, 1958.

Лихачов 1986 – Лихачев, Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Ленинград, 1986, 7-56.

Лихачов 1987 – Лихачев, Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. – В: Лихачев, Д.С. Избранные работы. Т. 1. Москва, 1987, 24-260.

Лосев 1982 – Лосев, А.Ф. О типах грамматического предложения в связи с историей мышления. – В: Лосев, А.Ф. Знак.Символ. Миф. Москва, 1982, 280-407.

Лосев 1993а – Лосев, А.Ф. Бытие – имя – космос. Москва, 1993: Философия имени, 614-801; Вещь и имя, 803-880.

Лосев 1993б – Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1993.

Лосев 1994 – Лосев, А.Ф. Миф – Число – Сущность. Москва, 1994: Диалектика мифа, 8-216.

Лоски 1993 – Лоски, В.Н. Мистическото богословие на източната църква. Догматическо богословие. Велико Търново 1993.

Лотман 1990 – Лотман, Ю.М. Каноничното изкуство като информационен парадокс. – В: Лотман, Ю.М. Поетика. Типология на културата. София, 1990, 333-340.

Лотман 1990а – Лотман, Ю.М. За понятието географско пространство в руските средновековни текстове. – В: Лотман, Ю.М. Поетика. Типология на културата. София, 1990, 285-294.

Лотман 1992 – Лотман, Ю.М. Проблемът "за обучението" като типологична характеристика на културата. – В: Лотман, Ю. Култура и информация. София, 1992, 112-122.

Лотман, Успенски 1992 – Лотман, Ю.М., Успенски, Б.А. Мит – име – култура. – В: Лотман, Ю. Култура и информация. София, 1992, 35-56.

Лукин 1997 – Лукин, П. О достоинстве и почитании церковных книг в Православии в Средние века (К вопросу о доктринальной мотивации книжной реформы патриарха Евфимия Тырновского). – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1997, кн. 2, 80-97.

Майендорф 1974 – Мейендорф, Й. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. – ТОДРЛ, XXIX. Москва-Ленинград, 1974, 291-305.

Майендорф 1976 – Meyendorff, J. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York 1976.

Майендорф 1981 – Meyendorff, J. Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge University Press, 1981, 96-118.

Майендорф 1982 – Meyendorff, J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood, NY: St. Vladimir's Press. 1982.

Майендорф 1995 – Майендорф, Й. Византийско богословие. Исторически насоки и догматически теми. София, 1995 (бълг. превод на Майендорф 1976).

Мансветов 1882 – Мансветов, И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Москва, 1882.

Мечковска, Супрун 1991 – Мечковская, Н.Б., Супрун, А.Е. Знания о языке в средневековой культуре южных и западных славян. – В: История лингвистических учений. Позднее Средневековье. Санкт-Петербург, 1991, 125-181.

Мирчев 1968 – Мирчев, К. За синтетизма на Троянската повест. – Български език, 1968, No 4-5, 373-385.

Мирчев 1970 – Мирчев, К. За аналитизма на Троянската повест. – Известия на Института за български език. XIX. София, 1970, 667-673.

Мирчев 1978 – Мирчев, К. Историческа граматика на българския език. 3-то изд. София, 1978.

Михаила 1994 – Михаила, Г. "Похвално слово за Константин и Елена" от Евтимий Търновски в светлината на новите изследвания. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. Велико Търново 1994, 59-75.

Молдован 1984 – Молдован, А.М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев 1984.

Мошин 1963 – Мошин, В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. – ТОДРЛ, XIX, Москва-Ленинград, 1963, 28-106.

Мулич 1968 – Мулич, М. Сербские агиографы XIII-XIV вв. и особенности их стиля. – ТОДРЛ, XXIII, Москва-Ленинград, 1968, 127-142.

Мулич 1995 – Мулич, М. Иоанн Экзарх Болгарский и его роль в формировании стилистических приемов в славянской письменности. – В: Преславска книжовна школа. Т.1. София, 1995, 19-36.

Наумов 1984 – Наумов, А. За литературно-естетическите възгледи на Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа. Т. 3. София, 1984, 51-56.

Ничев 1976 – Ничев, А. "Четириезичният речник " на Даниил (Гръцка и българска част). – Годишник на Софийския университет, Факултет западни филологии. T.LXX, 2, 1976. София, 1977.

Ничев 1987 – Ничев, А. Костурският българо-гръцки речник от XVI век. София, 1987.

Обнорски 1968 – Обнорский, С.П. О значении префикса *у-* в русском языке. – В: Русская историческая лексикология. Москва, 1968, 162-163.

Острогорски 1931 – Острогорский, Г.А. Афонские исихасты и их противники (К истории поздневизантийской культуры). – Записки русского научного института в Белграде, 5. Белград 1931.

Пандурски 1957 – Пандурски, В.И. Преп. Сава Освещени – основоположник на Иерусалимския устав. – В: Годишник на Духовната Академия "Св. Климент Охридски", Т. VI (XXXII), 11, 1956-1957. София, 1957, 424-449.

Пападопулу 1967 – Παπαδοπούλου, Στ.Γ. Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμίσται καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ. Ἀθῆναι, 1967.

Пападопулу 1970 – Παπαδοπούλου, Στ.Γ. Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς Θεολογίας (Ἀναλέκτα Βλατάδων). 4. Θεσσαλονίκη, 1970.

PG – Patrologia Graeca.

Петканова 1987 – Петканова, Д. Старобългарска литература. Част II. (XIII-XVIII в.). София, 1987.

Петровски 1908 – Петровский, М.П. Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский. – ИОРЯС, Т.XIII., No 4, Санкт-Петербург 1908, 81-133.

Петухов 1916 – Петухов, Е. Русская культура: древнерусский период. Петроград 1916.

Пикио 1975 – Picchio, R. On Russian Humanism: The Philological Revival. – Slavia 1975, No 2, 161-171.

Пикио 1976 – Picchio, R. Early Humanist Trends in the Turnovo School. – In: Bulgaria: Past and Present. Studies in History, Literature, Economics, Music, Sociology, Folklore and Linguistics. Columbus, Ohio 1976, 255-260.

Пикио 1993 – Пикио, Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993: Мястото на старата българска литература в културата на средновековна Европа, 137-169; Литературни и езикови аспекти на старата българска традиция, 171-190; Въпросът за езика и Кирило-Методиевското славянство, 191-331; Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното славянство, 385-435; Глава XIII на Пространното житие на Кирил: текст и контекстуална функция, 437-472; "Плетение словесъ" и литературните стилове на православните славяни в епохата на късното Средновековие, 531-559.

Пикио, Голдблат 1985 – Picchio, R., Goldblatt, H. Old Russian Literature. Handbook of Russian Literature. ed. by V.Terras. New Haven: Yale University Press. 1985, 316-322.

Платон 1979 – Платон. Диалози. Т.1. София, 1979.

Платон 1985 – Platon. Oeuvres complétes. Paris, T.1. 1985.

Попов 1978 – Попов, Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. – Български език, 1978, кн. 5, 402-410.

Попова 1975 – Попова, Т.В. Античная биография и византийская агиография. – В: Античность и Византия. Москва, 1975, 218-266.

Попова 1978 – Попова, Т.В. Классицистическая литература в эпоху Палеологов. – В: Фрейберг, Л.А., Попова, Т.В. Византийская литература в эпоху расцвета IX-XIV вв. Москва, 1978, 219-255.

Прохоров 1968 – Прохоров, П.Г. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе XIV в. – ТОДРЛ, XXIII. Москва-Ленинград, 1968, 86-108.

Прохоров 1976 – Прохоров, П.Г. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения). – ТОДРЛ, XXXI. Москва-Ленинград, 1976, 151-161.

Прохоров 1988 – Прохоров, Г.М. Епифаний Премудрый. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV-XVI в. Часть 1. А-К. Ленинград, 1988, 211-220.

Прохоров 1995 – Прохоров, Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый. – В: Святитель Стефан Пермский. Москва, 1995,3-47.

Радченко 1898 – Радченко, К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев 1898.

Речник – A Patristic Greek Lexicon. Oxford, At the Clarendon Press, 1961.

Ричардсън 1969 – Richardson, R. Hesychasm in the Hagiographic Works of Patriarch Kallistos. Ph.D.Dissertation. Harvard University 1969.

Розов 1929 – Розов, В. Синаитцы в Сербии в XIV веке. – Byzantinoslavica 1 (1929), 16-20.

Русев 1974 – Русев, П. Школата на Евтимий Търновски в манастира "Св.Троица". – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. София, 1974, 27-38.

Русев 1983 – Русев, П. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. София, 1983.

Русев, Гълъбов, Давидов, Данчев 1971 – Русев, П., Гълъбов, И., Давидов, А., Данчев, Г. Похвално Слово за Евтимий от Григорий Цамблак. София, 1971.

Ръководство – Ръководство за изясняване Четириевангелието и книга Деяния апостолски. Състави и нареди Хр. Попов. София, 1991.

Своден каталог – Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII вв.). Москва, 1984.

СДЯ XI-XIV – Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.). Тт. I-IV. Москва, 1988-1991.

Сирку 1898 – Сырку, П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т.1., вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. Санкт-Петербург, 1898.

Сирку 1890 – Сырку, П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1, вып. 2. Литургические произведения патриарха Евфимия. Санкт-Петербург, 1890.

Славова 1990 – Славова, Т. Някои предварителни наблюдения върху редактирането на евангелския текст в Света гора. – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1990, кн. 1, 72-81.

Соболевски 1894 – Соболевский, А.И. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV-XV веках. Санкт-Петербург, 1894.

Соболевски 1903 – Соболевский, А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XV веков. Санкт-Петербург, 1903.

Сосюр 1992 – Сосюр, Ф. Курс по обща лингвистика. София, 1992.

Спасова 1997 – Спасова, М. Още веднъж за Цамблаковото въсѣ древньа оупразднивь в "Похвално слово за Евтимий". – Проглас VI (1997), No 3-4, 36-50.

Сперански 1921 – Сперанский, М.Н. История древней русской литературы: Московский период. Москва, 1921.

Срезневски – Срезневский, И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Тт.I-III. Санкт-Петербург, 1893, 1902, 1912.

СС – Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Москва, 1994.

Станков 1989 – Станков, Р. Проблемы исследования древнеболгарских переводных текстов, сохранившихся в инославянской рукописной традиции (На материале восточнославянских списков Исторической Палеи). – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1989, кн. 4, 91-99.

Станков 1992 – Станков, Р. Второто южнославянско влияние в Русия през XIV-XV в. Преглед на литературата. Проблеми и перспективи. – Годишник на СУ "Св. Кл. Охридски". Факултет по славянски филологии. Т. 84, 1. София, 1992, 69-106.

Станков 1994 – Станков, Р. Славянский перевод Хроники Георгия Амартола в издании В.М.Истрина. – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1994, кн. 1, 74-88.

Станчев 1978 – Станчев, К. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в Средновековна България. – Старобългарска литература. Кн. 3. София, 1978, 62-76.

Станчев 1982а – Станчев, К. Евтимиевата школа в контекста на Европейското духовно развитие. – Старобългарска литература. Кн. 11, София, 1982, 8-18.

Станчев 1982б – Станчев, К. Българската литература и общобалканският културен процес през XIV-XV в. – В: Балканите. 681-1981. Научна конференция, посветена на 1300-годишнината от създаването на българската държава. София, 1982, 242-251.

Стефан Пермски – Святитель Стефан Пермский. Санкт-Петербург, 1995.

Стойков 1993 – Стойков, С. Българска диалектология. 3-то изд. София, 1993.

Талев 1973 – Talev, I. Some Problems of the Second South Slavic Influence in Russia. Slavistische Beiträge, Bd. 67, München 1973.

Талев 1991 – Талев, И. Извършвал ли е Патриарх Евтимий правописна реформа. – Български език 1991, кн. 2, 120-127.

Томсън 1993 – Thomson, F. "Made in Russia". A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia. – In: Milleniun Russiae Christianae. Tausend Jahre Christliches Rußland 988-1988. Vorträge des Symposiums anläßlich der Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands in Münster vom 5. bis 9. Juli 1988. Böhlau Verlag Köln, Weimar, Wien 1993, 295-354.

Трифонов 1940 – Трифонов, Ю. Сръбско-българска безюсова редакция в старата книжнина на южните славяни. – Македонски преглед. XII, Кн. 2. 1940, 27-55.

Трифонов 1943 – Трифонов, Ю. Живот и дейност на Константин Костенецки. – Списание на БАН, кн. LXVI, 1943, 223-292.

Трубачов 1987 – Трубачев, О.Н. Несколько лингвистических глосс к моравско-паннонским житиям. – В: Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. Москва, 1987, 30-36.

Уайт 1976 – White, I. Hesychasm and the Revival of Bulgarian Literature in the Fourteenth Century. – In: Bulgaria: Past and Present. Studies in History, Literature, Economics, Music, Sociology, Folklore and Linguistics. Columbus, Ohio, 1976, 246-254.

Успенски 1988 – Успенский, Б.А. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.). – В: Литература и искусство в системе культуры. Москва, 1988, 208-224.

Успенски 1989 – Успенский, Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка. – В: Византия и Русь. Москва, 1989, 206-227.

Фасмер I-IV – Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. тт. I-IV. Москва, 1986 -1987.

Фрай 1993 – Фрай, Н. Великият Код. Библията и литературата. София, 1993.

Фрайданк 1980 – Фрайданк, Д. К сущности и предпосылкам стиля "плетения словес". – В: Търновска книжовна школа. Т.2. София, 1980, 89-93.

Фрейберг 1978 – Фрейберг, Л.А. Традиционное и новое в исторической литературе и в агиографии. – В: Фрейберг, Л.А., Попова, Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX-XIV вв. Москва, 1978, 46-75.

Хавранек 1932 –Havránek, B. Úkoly spisovného jazyka a jeho kultura. – In: Spisovná čeština a jazyková kultura. Praha 1932.

Харалампиев 1979 – Харалампиев, И. За основните принципи на езиково-правописната реформа на патриарх Евтимий Търновски. – Български език 1979, кн. 1., 22-30.

Харалампиев 1984 – Харалампиев, И. Основните принципи на Евтимиевата езикова реформа и езикът на Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа. Т.3. София, 1984, 220-233.

Харалампиев 1990 – Харалампиев, И. Езикът и езиковата реформа на Евтимий Търновски. София, 1990.

Харалампиев 1994 – Харалампиев, И. Химнописецът Ефрем и правописно-езиковите традиции на писателите от Търновска книжовна школа. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. Велико Търново 1994, 273-284.

Харалампиев 1995 – Харалампиев, И. Строители на стария български книжовен език. Търновска книжовна школа. Велико Търново 1995.

Хоралек 1988 – Горалек, К. О теории литературного языка. – В: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XX. Москва, 1988, 21-37.

Хоружий 1997 – Хоружий, С. Что такое православная мысль? – В: Хуманизъм, култура, религия. София, 1997, 8-23.

Христоматия 1978 – Динеков, П., Куев, К., Петканова, Д. Христоматия по старобългарска литература. София, 1978.

Цоневски 1986 – Цоневски, И. Патрология. София, 1986.

Чешко 1981 – Чешко, Е.В. Второе южнославянское влияние в редакции псалтырного текста на Руси (XIV-XV вв.). – Palaeobulgarica/Старобългаристика 1981, кн. 4, 79-85.

Чешко 1982 – Чешко, Е.В. Об Афонской редакции славянкого перевода Псалтыри в ее отношении к другим редакциям. – В: Язык и письменность среднеболгарского периода. Москва, 1982, 60-93.

Чешко 1983 – Чешко, Е.В. Редакция и особенности Псалтыри Томича. – Старобългарска литература. Кн. 14. София, 1983, 37-58.

Чешко 1988 – Чешко, Е.В. Кирилло-Мефодиевский перевод Псалтыри и среднеболгарские правленые редакции. Структура слова и реляционные элементы. – В: Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia. Vol.I. София, 1988, 217-230.

Чешмеджиев 1995 – Чешмеджиев, Д. За "руските букви" в Пространното житие на Константин-Кирил Философ. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 10. София, 1995, 116-137.

Чижевски 1970 – Čiževskij, D. History of Russian Literature, from the Eleventh Century to the End of the Baroque. 3d ed. The Hague: Mouton 1970.

Шин 1996 – Шин, У. Падежната система в среднобългарския превод на Манасиевата хроника. София, 1996.

Шклифов 1995 – Шклифов, Б. Костурският говор. София, 1973 (Трудове по българска диалектология. Кн. 8).

Ягич 1885-1895 – Ягич, В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. – В: Исследования по русскому языку. Т.I. Санкт-Петербург, 1885-1895, 289-1070.

Ягич 1886 – Ягич, В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г. – ИОРЯС, Санкт-Петербург, 1886 (Памятники древнерусского языка, вып. 1).

Янакиев 1990 – Янакиев, К. Светлината на исихазма. – В: Патриарх Евтимий. Съчинения. София, 1990, 5-40.

Яцимирски 1904 – Яцимирский, А.И. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. Санкт-Петербург, 1904.

В студии детально рассмотрена проблема взаимозависимости между исихазмом, стилем 'плетение словес' и реформой Патриарха Евфимия. Обзор разных мнений по данной теме и анализ источников, повествующих о деятельности Евфимия, позволили сделать следующие основные выводы, идущие в разрез с общепринятой точкой зрения:

1) отсутствует прямая связь между исихазмом и так называемым стилем 'плетение словес';
2) существующие источники (Гр. Цамблак, К. Костенечский) не дают основания считать, что Патриарх Евфимий осуществил языковую и орфографическую реформу;
3) неправомерным следует считать и тезис о сознательной языковой архаизации, проведенной Евфимием;
4) Языковой вопрос в Slavia Orthodoxa связан с проблемой достоинства славянского языка по отношению к греческому (Р. Пиккио), но по существу этот вопрос не является чисто языковым по своему характеру.

Мнение о происхождении первого литературного языка славян, высказанное в IV главе *Сказания о писменех*, порождено экстралингвистическими факторами. Древнеболгарский язык (вопреки Р. Пиккио) сохраняет характер константной величины в Болгарии как в ранний период (IX-XVI вв.) развития болгарской культуры в чистом виде, так и в более поздний период (XVII-XVIII вв.), но уже под видом своего русского извода.

The study deals in detail with the problem of correlation between the Hesychasm, the style 'pletenie sloves' and the linguistic and orthographic reforms of Patriarch Euthymius. The survey of different opinions together with the analysis of the sources narrating about Euthymius' activity result in the following main conclusions which differ from the generaly accepted point of view:

1) There is no direct connection between the Hesychasm and so called style 'pletenie sloves';
2) The existing sources (Gr. Camblak, C. Costenecki) do not give us grounds to consider that Patriarch Euthymius had undertook linguistic and orthographic reforms;
3) The thesis about intentional linguistic archaization carried out by Euthymius is to be considered erroneous;
4) The language matter in Slavia Orthodoxa is connected with the problem of dignity of the Slavonic language with reference to the Greek (R. Picchio), but in essence the character of the question is not purely matter of language.

The opinion about the origin of the first Slavonic literary language expressed in chapter IV of *Skazanie o pismeneh* was caused by extralinguistic factors. The Old Bulgarian (in spite of R. Picchio) remains constant in Bulgaria for the earlier period (IX-XVI cc.) of Bulgarian culture in its pure form as well as for the later period (XVII-XVIII cc.) in its Russian recension.

ISBN
954-580-069-0